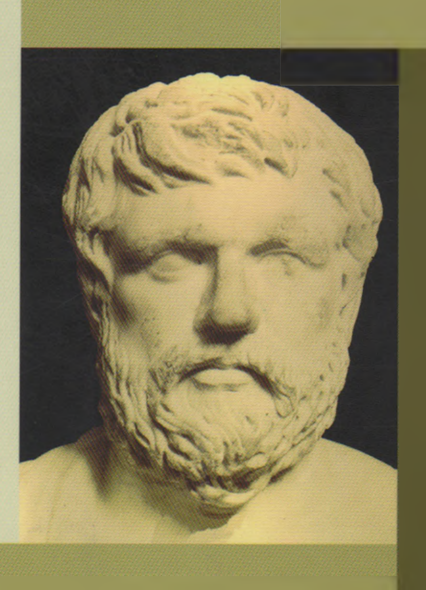
Sobre la tiranía



Leo Strauss

ediciones
EE
encuentro

FILOSOFÍA

Sobre la tiranía es el minucioso análisis que Leo Strauss dedicó al *Hierón,* un breve diálogo de Jenofonte en el que el poeta Simónides y el tirano Hierón de Siracusa discuten sobre las ventajas y desventajas de la tiranía.
La presente edición incluye, además del diálogo de Jenofonte y el comentario de Strauss, el ensayo crítico de A. Kojève titulado «Tiranía y Sabiduría», así como la réplica final del propio Strauss. En el apéndice del libro se recoge la recensión del comentario de Strauss publicada por Voegelin a los pocos meses de aparecer la obra.


ISBN 84-7490-761-6
9 788474 907612

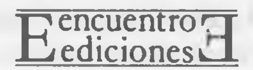


LEO STRAUSS

Sobre la tiranía

Seguido del debate Strauss-Kojève

Presentación y traducción de Leonardo Rodríguez Duplá



Traducción
Leonardo Rodríguez Duplá

Diseño de la colección: E. Rebull

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

Segunda parte
EL DEBATE STRAUSS-KOJÈVE

PRESENTACIÓN

Sobre la composición de esta obra

Sobre la tiranía, el minucioso comentario que Leo Strauss dedicó al *Hierón* de Jenofonte, vio la luz por vez primera a finales de 1948 en Nueva York[1]. Para entonces, Strauss llevaba ya diez años afincado en los Estados Unidos. Nacido en 1899 en el seno de una familia judía ortodoxa, había dejado su Alemania natal en 1932, residiendo primero en París y luego en Cambridge, hasta trasladarse en 1938 a la que sería su definitiva patria americana. En París frecuentó el trato de Alexandre Kojève, un joven filósofo ruso de convicciones hegelianas a quien había conocido años atrás en Berlín. La amistad y la mutua admiración intelectual de los dos pensadores están atestiguadas por una correspondencia epistolar que se extiende a lo largo de varios decenios[2].

Fue precisamente a Kojève, que por su parte se había establecido definitivamente en Francia, a quien Strauss dirigía estas palabras en una breve nota fechada al poco de publicarse su comentario al *Hierón*: «Le mando en sobre aparte mi estudio sobre Jenofonte. ¿Le sería posible hacer una recensión en *Critique* o, para el caso, en cualquier otra revista francesa?

[1] Cf. Leo Strauss, *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero.* With a Foreword by Alvin Johnson, Political Science Classics, New York 1948.

[2] La correspondencia entre Strauss y Kojève ha sido publicada como anexo a la última edición inglesa de *Sobre la tiranía.* Cf. «The Strauss-Kojève Correspondence», en: L. Strauss, *On Tyranny*, edited by V. Gourevitch y M. S. Roth, New York, 1991 [Chicago, 2000], pp. 213-325.

Estoy muy deseoso de tener una recensión suya, pues es usted una de las tres personas que comprenderán perfectamente qué es lo que me propongo»[3]. Kojève satisfizo con creces los deseos de su amigo, pues no se limitó a escribir una recensión al uso, sino que redactó un extenso ensayo crítico que, tras algunas dificultades, pudo publicar en dos entregas en la revista *Critique*[4]. Más aún, fue Kojève quien concibió el proyecto de publicar una traducción francesa de la obra de Strauss, precedida del texto de Jenofonte objeto del comentario (texto que no acompañaba a la edición original en lengua inglesa) y seguida del ensayo de Kojève[5]. La idea fue madurada por ambos posteriormente, de suerte que cuando el nuevo libro salió de las prensas en 1954 incluía los siguientes elementos: primero, el texto del *Hierón* de Jenofonte traducido al francés; segundo, el comentario de Strauss, purgado de muchas de sus notas; tercero, una versión ampliada del ensayo crítico de Kojève, titulado ahora «Tiranía y sabiduría»; y cuarto, una última contribución de Strauss en la que, tras replicar a una recensión de su obra publicada por Eric Voegelin[6], contesta pormenorizadamente al ensayo de Kojève[7].

Esta estructura en cuatro partes ha solido mantenerse en las ediciones posteriores de la obra. Así ocurrió cuando, en 1963, volvió a publicarse en inglés, pero incluyendo ahora todos los materiales nuevos incorporados a la edición francesa; y otro tanto cabe decir de la versión alemana, también de 1963. En cambio, la edición italiana, que vio la luz en 1967, prescinde del texto de Kojève y de la réplica final de Strauss. Incluso tenemos noticia de una versión en serbo-croata publicada en Zagreb en 1980. Al español, en cambio, nunca había sido vertido este libro, ni siquiera en su formato original, mucho más breve. A subsanar esta carencia viene la presente edición, que, aunque tardía, cuenta con algunas ventajas: se han restituido las numerosas notas del comentario de Strauss omitidas en la edición francesa; se ha restaurado el texto de la réplica final de Strauss,

---

[3] Carta de 6.12.1948. Las otras dos personas en las que piensa Strauss son probablemente Jacob Klein y Karl Löwith, como sugieren las cartas de 22.8.1948 y 28.4.1954; ambos eran amigos de Strauss desde sus tiempos de estudiante.

[4] Cf. A. Kojève, «L'action politique des philosophes», *Critique* 6 (1950), pp. 46-55 y 138-155.

[5] Carta de 26.5.1949.

[6] Cf. E. Voegelin, «On Tyranny», *The Review of Politics* (1949), pp. 241-244.

[7] Cf. Leo Strauss, *De la tyrannie*, Librairie Gallimard, París, 1954.

recuperando los pasajes suprimidos en la edición inglesa de 1963; y se ha añadido en apéndice la citada recensión de Voegelin.

Sobre el contenido de la obra

El *Hierón* de Jenofonte relata una conversación imaginaria entre Hierón, tirano de Siracusa de 478 a 467 a. de C., y el célebre poeta Simónides de Ceos. En la primera parte del diálogo, Hierón sostiene con copia de argumentos que el tirano, lejos de ser feliz como cree el vulgo, es el más desgraciado de los hombres. En la segunda parte, Simónides explica a Hierón cómo puede mejorar su gobierno, ser amado por sus súbditos y «ser feliz sin ser envidiado».

Pese a ser la única obra de la literatura clásica dedicada íntegramente al tema de la tiranía y haber sido apreciada por autores de la talla de Maquiavelo o Montesquieu, el *Hierón* ha pasado casi inadvertido al pensamiento político contemporáneo. Son varias las causas de este olvido. Para empezar, Jenofonte es hoy un autor muy devaluado en la estimación general, al que muchos no reconocen otro mérito que el de haber escrito una prosa clara y sencilla, muy apta como instrumento de aprendizaje de la lengua griega. En cuanto al juicio que merezca Jenofonte como pensador, la opinión dominante es que no es ni original ni profundo, si bien se suele conceder que su imagen se ha visto perjudicada por la inevitable comparación con su contemporáneo Platón. Un lector tan atento como Guthrie encuentra en sus escritos «escasos indicios de capacidad para el pensamiento filosófico profundo»[8]. Este clima de opinión explica en parte el tono condescendiente con el que algunos estudiosos se refieren al *Hierón*. Marchant, responsable de la edición canónica del texto de este diálogo, lo califica de «obrilla ingenua, no carente de atractivos»[9].

---

[8] Cf. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, vol. III, Gredos, Madrid, 1988, p. 332.

[9] Véase su presentación del *Hierón* en: Xenophon, *Opera minora*, Loeb Classical Library, London / Cambridge (Mass.), 1925, p. xvi. El texto griego de esta edición bilingüe reproduce el de E. C. Marchant (ed.), *Xenophontis Opera Omnia*, vol. V, Oxford, 1920.

Un segundo factor responsable del olvido o desprecio del *Hierón* ha de buscarse en la evolución del pensamiento político reciente. Desde que Weber consagrara el ideal de una ciencia libre de valoraciones, conceptos como el de tiranía, cargados de una fuerte connotación emocional, han sido arrumbados en beneficio de otros a los que se atribuye una fría y aséptica objetividad, más adecuada al tratamiento científico de la realidad social.

A esta novedad en el plano de la teoría política se suma, en tercer lugar, la que se registra en el plano de los hechos. El siglo XX ha sido el siglo de los totalitarismos. Confrontados con la opresiva realidad del fascismo, el nazismo y el bolchevismo, los científicos sociales se han sentido en la necesidad de forjar nuevos instrumentos conceptuales con los que abordar estos fenómenos. Precisamente porque se trataba de hechos novedosos, sin precedentes, recurrir a categorías clásicas como la de tiranía parecía tan ingenuo como estéril.

Habida cuenta del desinterés generalizado por Jenofonte, y en especial por la obra que consideramos, se entenderá sin dificultad la originalidad del empeño de Strauss. Ajeno a modas intelectuales y a presiones académicas —no olvidemos que a mediados del siglo pasado, en los Estados Unidos, la orientación dominante en las ciencias sociales era marcadamente positivista—, Strauss reivindica el interés *filosófico* de la obra de Jenofonte[10]. En realidad, su intención iba más lejos aún: lo que nuestro autor se proponía al publicar este libro era mostrar, partiendo de un texto que todos juzgaban insignificante, que las aportaciones al estudio del fenómeno político hechas por la filosofía clásica de raíz socrática son incomparablemente más fecundas que las de la ciencia social contemporánea. La doctrina de la tiranía elaborada por Jenofonte revela, en efecto, una comprensión de la esencia e implicaciones de la vida política ausente de la ciencia de nuestros días.

Concedamos por un momento la hipótesis de la superioridad de los clásicos. ¿Cómo explicar que la teoría política actual les haya vuelto la

---

[10] Hacia el final de su vida, Strauss publicó otros dos libros sobre Jenofonte: *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus* (Cornell University Press, Ithaca, 1970); y *Xenophon's Socrates* (Cornell University Press, Ithaca, 1972). A Jenofonte están dedicados asimismo dos importantes artículos: «The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon», *Social Research* 6 (1939), pp. 502-536; y «Xenophon's *Anabasis*», *Interpretation* 4 (1975), pp. 117-147.

espalda? La respuesta de Strauss es que hoy se desdeña a los clásicos por la sencilla razón de que ya no somos capaces de entenderlos. Las obras que nos legaron se han vuelto letra muerta, y el enfoque historicista con que se estudian, cuando se estudian, es radicalmente inadecuado para revitalizar su espíritu. Strauss ha dedicado toda una vida de intenso trabajo a la tarea de recuperar la enseñanza de esos autores. Su minuciosa y perspicaz lectura de las fuentes estaba guiada por la convicción de que los clásicos escribían para buen entendedor, entre líneas, ocultando aspectos decisivos de sus doctrinas[11]. No es casual, por ejemplo, que el *Hierón* esté escrito en forma de diálogo, pues es característico de este género literario el expresar las cosas de un modo oblicuo o indirecto. Quien quiera saber lo que Jenofonte pensaba de la tiranía se verá obligado a realizar una lectura del *Hierón* que en muchos momentos se asemejará a las pesquisas de un detective. El libro de Strauss no es otra cosa que el atestado de esa investigación minuciosa, en la que el autor hace gala de gran finura psicológica y de una asombrosa erudición clásica.

Uno de los resultados alcanzados consiste en que Jenofonte, con su doctrina de la tiranía benefactora, anticipa la negación, característica del pensamiento de Maquiavelo, de la distinción entre el rey y el tirano. Esta inopinada modernidad de Jenofonte sugiere que la validez de la morfología política de raíz socrática rebasa el marco temporal de la Grecia clásica. De hecho, Strauss estaba persuadido de que el totalitarismo contemporáneo no es sino una variante de la tiranía clásica, una variante cuyas diferencias específicas son la técnica moderna y la ideología.

Para no deformar la aguda interpretación de Strauss conviene advertir, sin embargo, que Jenofonte no llega a apartarse de la condena clásica de la tiranía. Digamos que se acerca a Maquiavelo todo lo que un socrático podía acercarse sin dejar de ser socrático. La doctrina de la tiranía benefactora que él pone en boca de Simónides tiene, en efecto, un valor puramente teórico. Es un experimento mental, una construcción

---

[11] Strauss formula su conocida teoría del carácter esotérico de buena parte de los textos de la tradición filosófica occidental en su trabajo «Persecution and the Art of Writing», publicado por primera vez en 1941 y luego incorporado a una colección de ensayos que lleva el mismo título. Según Strauss, el hábito de escribir entre líneas obedece al carácter subversivo de las doctrinas defendidas por los filósofos. El conflicto inevitable entre filosofía y sociedad es uno de los temas principales de la reflexión de Strauss.

filosófica que se justifica por su capacidad para arrojar luz sobre las más graves cuestiones del pensamiento político, pero que no tiene visos de poder ser llevada a la práctica. De hecho, el tirano Hierón ignora la propuesta de Simónides encerrándose en un mutismo que recuerda al de Calicles en el *Gorgias.* Se sigue que la tiranía, sobre ser un régimen político defectuoso, ni siquiera es susceptible de ser corregido. Por cierto que este resultado confirma la opinión, siempre defendida por Strauss, de que el filósofo y el político han de seguir caminos separados.

Muy otra es la opinión de Kojève. Su ensayo crítico «Tiranía y sabiduría» apenas se interesa por la novedosa interpretación del pensamiento de Jenofonte propuesta en *Sobre la tiranía,* sino que aborda directamente los problemas objetivos planteados por Strauss al hilo de su comentario. Apoyándose en todo momento en su propia lectura de Hegel[12], Kojève hace del deseo de reconocimiento el motivo que guía tanto la acción política como la vida filosófica.

Como enseña la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo, el deseo de reconocimiento no alcanza satisfacción mediante el sometimiento de una de las partes, pues el reconocimiento que otorga el Esclavo está fatalmente devaluado por el hecho de ser el reconocimiento de alguien que ama más su vida que su libertad. Por eso el gobernante se esforzará no sólo por ampliar cada vez más el número de los seres humanos que reconocen su autoridad, sino también por dignificar la existencia de sus súbditos promoviéndolos a la condición de ciudadanos libres e iguales. El Estado universal y homogéneo se revela a esta luz como la meta implícita de la acción política.

Pero también el filósofo está necesitado de este mismo reconocimiento. Frente a la concepción clásica suscrita por Strauss, que entiende la filosofía como indagación del orden eterno de la realidad, Kojève sostendrá que la realidad se va haciendo en el curso de la historia. Precisamente porque no existe un orden eterno e inmutable al que acceder mediante una intuición privilegiada o una revelación divina, el filósofo no puede atrincherarse en su «certeza subjetiva», sino que necesita del asentimiento de los demás, que es lo único que le cerciora de

---

[12] Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, París, 1947. Esta obra está basada en los cursos sobre la *Fenomenología del Espíritu* impartidos por Kojève en la École de Hautes Études de París entre 1933 y 1939.

no ser un iluminado o un lunático. Y no se conformará con la adhesión de una pequeña camarilla de correligionarios, sino que aspirará al reconocimiento de todos los hombres. Este reconocimiento unánime sólo es posible en el marco de una sociedad igualitaria que no reserve para unos pocos la tarea de pensar. Sólo el Estado universal y homogéneo colmará las aspiraciones del filósofo.

Pero si la vida política y la filosófica tienen una misma meta, lo más natural es que se dé una intensa colaboración entre ellas. El filósofo aconsejará al político, que se encuentra volcado en la «negación activa» de la realidad, en la transformación de la sociedad y la naturaleza mediante la lucha y el trabajo. La acción negadora puede exigir en ocasiones la adopción de medidas «tiránicas», las cuales quedarán legitimadas por su eficacia en la promoción del Estado universal homogéneo. La tiranía no puede ser condenada por razones de principio. Es más, el cambio de las condiciones históricas ha hecho que la doctrina de la tiranía benefactora, lejos de ser una utopía filosófica, sea hoy una realidad trivial, como demuestran los casos de Napoleón, Salazar o incluso Stalin.

En su réplica final —texto admirable— Strauss contesta punto por punto a la crítica de Kojève. Recapitular los argumentos expuestos en ese lugar excede del propósito de esta presentación. Pero recordemos al menos que Strauss rechaza tanto la dialéctica hegeliana del reconocimiento como la filosofía de la historia que se inspira en ella. En realidad, la doctrina del reconocimiento es deudora de la antropología hobbesiana, y ha heredado los defectos de ésta. Ignora que el hombre no sería hombre si lo priváramos de la conciencia de la ley moral, o de su natural socialidad, o de la aspiración a la sabiduría. Pero si el hombre no es lo que afirma el peculiar hegelianismo de Kojève, entonces la solución del problema del hombre no puede venir de la mano del Estado universal y homogéneo. Más aún, ese Estado sería la peor de las tiranías; a sus ciudadanos los compara Strauss con los «últimos hombres» de que se habla al comienzo del *Zaratustra* de Nietzsche. Los clásicos sabían que la felicidad universal no podía garantizarse por medios políticos, y que no cabía hablar, por tanto, de una consumación o un sentido de la historia.

Al final, las discrepancias entre Strauss y Kojève persisten. Pero esto no significa que ninguno de ellos desprecie los argumentos de su interlocutor. Fiel a su concepción «zetética» de la filosofía, Strauss invitó a su amigo a añadir una última palabra al libro que iban a publicar juntos. Kojève decli-

nó el ofrecimiento: «Naturalmente, tendría mucho que decir, pero también hay que dejar algo para el lector: que pase a pensar por cuenta propia»[13].

Sobre esta edición

1º La traducción española del *Hierón* ha sido realizada expresamente para este volumen, tomando como base el texto griego establecido por Marchant. Se disponía ya de varias traducciones excelentes de este diálogo, entre ellas la de Manuel Fernández-Galiano (en la Colección «Clásicos Políticos» del Instituto de Estudios Políticos) y la de Orlando Guntiñas Tuñón (en la Biblioteca Clásica Gredos). He optado, sin embargo, por verter al español nuevamente el texto de Jenofonte para hacer coincidir al máximo el comentario de Strauss con los pasajes por él comentados. En efecto, al traducir expresiones griegas que admiten diferentes matices semánticos he dado preferencia siempre a la lectura que Strauss da por supuesta. Precisamente para favorecer este encaje de texto y comentario, he procurado una traducción lo más literal posible, renunciando muchas veces a una construcción más elegante. Baste un ejemplo de esto. Jenofonte intercala con frecuencia el término «dijo» en las frases pronunciadas a lo largo del diálogo. Dado que el término en cuestión es a menudo redundante y entorpece la lectura, es frecuente omitirlo en las traducciones al español. Sin embargo, la atentísima lectura de Strauss reconoce a esas partículas una función enfatizadora no carente de importancia (véase la nota 41 al capítulo 3B), razón por la cual las he mantenido en mi traducción.

No habría osado presentar esta nueva versión del *Hierón* sin antes someterla al juicio de algún helenista competente. Agradezco a la profesora Teresa Martínez Manzano su cuidadosa revisión de mi traducción.

2º El importante trabajo de Strauss titulado *Sobre la tiranía* se presenta aquí por primera vez en versión española. He tomado como texto base el de la última edición inglesa, pues Strauss lo escribió directamente en esta lengua. Además, la edición francesa prescinde de buena

---

[13] Carta de Kojève a Strauss de 19.9.1950.

parte del aparato crítico del texto original. Por otra parte, he renunciado a suavizar las peculiaridades del estilo de Strauss, que es austero y sin concesiones, a veces reiterativo.

3º También es la primera vez que ve la luz en español el ensayo de Kojève titulado «Tiranía y sabiduría». Para la traducción he utilizado el texto original francés de 1954. Se trata, como se dijo, de una versión algo ampliada del texto publicado por Kojève previamente en la revista *Critique*. De la versión primera, la de *Critique*, he tomado únicamente los párrafos iniciales, que habían sido omitidos en la versión final. Siguiendo el ejemplo de la última edición inglesa de esta obra, he colocado esos párrafos en una nota al comienzo del texto. En cambio, me he apartado de la edición inglesa al respetar escrupulosamente la particular grafía empleada por Kojève en el original francés, concretamente su uso de las mayúsculas y de las comillas. No se sorprenda el lector, por tanto, de ver un nombre común como «Sabiduría» escrito con mayúscula o el adjetivo «tiránico» escrito ocasionalmente entre comillas.

4º El caso de la réplica final de Strauss a Voegelin y Kojève es más complejo. Strauss la redactó en inglés y la hizo llegar a la editorial Gallimard, quien confió el trabajo de verterla al francés a Hélène Kern. La primera versión publicada es, por tanto, la francesa de 1954. Posteriormente, en 1959, Strauss incluyó este texto en la colección de ensayos *What is Political Philosophy?*[14], y más tarde en la nueva edición inglesa de *Sobre la tiranía* publicada en 1963. Sin embargo, el texto inglés de la réplica, tal como aparece en estas dos publicaciones, es más breve que el texto francés de Gallimard. Especialmente llamativa es la omisión del importante párrafo final, en el que Strauss alude a Heidegger. Como, por otra parte, el manuscrito original inglés se ha perdido, he tenido que elegir entre traducir la versión francesa, de la que el propio Strauss no quedó del todo satisfecho[15], o traducir la única versión inglesa disponible, que tiene el defecto mencionado de ser más

[14] Existe traducción española: L. Strauss, *¿Qué es filosofía política?* Ediciones Guadarrama, Madrid, 1970.

[15] Véase la carta a Kojève de 28.4.1954.

breve. Finalmente he optado por una vía intermedia: he tomado como texto base la versión inglesa, pero intercalando entre corchetes los textos omitidos, que lógicamente he tomado de la francesa.

5º En el Apéndice de este volumen encontrará el lector, vertida por primera vez al español, la recensión de *Sobre la tiranía* publicada por Eric Voegelin en 1949. Ni la edición francesa ni las ediciones en inglés posteriores a esa fecha incluyen el texto de esta recensión, pese a su gran interés y al hecho de que el propio Strauss examine pormenorizadamente los argumentos de Voegelin en las primeras páginas de su réplica final.

Leonardo Rodríguez Duplá
(Universidad Pontificia de Salamanca)

Sobre la tiranía

Primera parte

SOBRE LA TIRANÍA

Jenofonte

HIERÓN O DE LA TIRANÍA

1

(1) El poeta Simónides visitó en una ocasión al tirano Hierón. Cuando ambos tuvieron tiempo libre dijo Simónides:

—¿Querrías explicarme, Hierón, una cosa que es natural que sepas mejor que yo?

—¿Y qué cosa es esa —dijo Hierón— que sé mejor que tú, que eres un hombre sabio?

(2) —Sé —repuso— que has sido un simple particular y que ahora eres tirano. Es natural, pues, que, al tener experiencia de ambas cosas, sepas mejor que yo en qué se distingue la vida del tirano de la del particular en lo referente a los gozos y sufrimientos de los hombres.

(3) Contestó Hierón:

—¿Por qué no me recuerdas tú, que todavía eres un particular, las cosas propias de la vida del particular? Pues creo que de este modo estaría en las mejores condiciones de mostrarte las diferencias entre una y otra.

(4) Así que Simónides dijo:

—A mí me parece haber observado, Hierón, que los particulares disfrutan y se apenan con las imágenes al percibirlas por los ojos, con los sonidos por los oídos, con los olores por la nariz, con las comidas y bebidas por la boca, con el sexo por las partes que todos sabemos; (5) pero las cosas frías o calientes, duras o blandas, ligeras o pesadas —dijo— me parece que las disfrutamos o padecemos captándolas con

todo el cuerpo. Los bienes y males me parece que unas veces los disfrutamos y otras los padecemos sólo por el alma, y otras por el alma y por el cuerpo en común. (6) Que también disfrutamos del sueño, creo saberlo, pero cómo, con qué y cuándo, esto —dijo— me parece que lo ignoro en mayor medida. Y quizá no tenga nada de extraño, puesto que las cosas nos ofrecen sensaciones más claras en la vigilia que en el sueño.

(7) A esto repuso Hierón:

—Pues yo, Simónides —dijo—, ciertamente no podría decir que el tirano pueda percibir cosa alguna aparte de las que tú has dicho, de suerte que a estas alturas no sé si se distingue en algo la vida del tirano de la vida del particular.

(8) Y Simónides dijo:

—Sin embargo, se distinguen en lo siguiente: el tirano disfruta muchas más veces con todas estas cosas, y padece muchos menos dolores.

Y dijo Hierón:

—No es así, Simónides, sino que has de saber que los tiranos disfrutan mucho menos que los particulares que viven moderadamente y sufren mucho más y más intensamente.

(9) —Lo que dices es increíble —dijo Simónides—; pues si así fuera ¿cómo iba a haber tantos que desearan ser tiranos, y además de los que son tenidos por hombres muy capaces? ¿Cómo iban a envidiar todos a los tiranos?

(10) —Sí, por Zeus —dijo Hierón—, porque consideran la cuestión sin tener experiencia de ambos géneros de vida. Intentaré enseñarte que digo la verdad, comenzando por la vista. Pues creo recordar que también tú comenzabas por aquí tus palabras. (11) En efecto, considerando primero las imágenes que se ofrecen a la vista, encuentro que los tiranos andan escasos de ellas. Pues en todos los lugares hay cosas dignas de verse, y los particulares van a todos esos lugares, así como a las ciudades que desean para ver los espectáculos, y a las fiestas públicas, donde se reúnen las cosas que a los hombres les parecen más dignas de verse. (12) Los tiranos, en cambio, no sacan mucho de la asistencia a espectáculos: pues ni les resulta seguro ir allí donde no van a ser más fuertes que los presentes, ni controlan tan firmemente los asuntos domésticos como para confiárselos a otros e irse de viaje; pues es de

temer que les arrebaten el mando y que al mismo tiempo no sean capaces de castigar a los que han cometido esa injusticia. (13) Pero tal vez dirás que tales espectáculos llegan hasta ellos aunque se queden en casa. Sí, por Zeus, Simónides, pero pocos de los muchos que hay, y aun estos pocos se venden a un precio tan caro a los tiranos, que los que los muestran exigen despedirse del tirano habiendo ganado, en poco tiempo, mucho más de lo que ganan en toda su vida con todos los demás hombres.

(14) Y Simónides dijo:

—Pero si en las cosas que se ven salís perdiendo, lo cierto es que en las que se oyen salís ganando; pues de lo que es más grato de oír, la alabanza, de eso nunca estáis faltos, ya que todos los presentes os alaban todo lo que hacéis y todo lo que decís. En cambio, de lo más duro de oír, la censura, de eso estáis libres: pues nadie quiere acusar al tirano ante sus ojos.

(15) A lo que repuso Hierón:

—¿Y qué gusto crees que se saca de estos que no dicen nada malo de uno, cuando se sabe perfectamente que todos estos que guardan silencio traman algo contra el tirano? Y de los que dicen alabanzas ¿qué gusto crees que se saca, cuando son sospechosos de hacer sus alabanzas por adulación?

(16) Y Simónides dijo:

—En esto, por Zeus, estoy completamente de acuerdo contigo, Hierón, en que las alabanzas de quienes son libres en grado máximo son las que más agradan. Pero, ya ves, de lo que ya no persuadirás a ningún hombre es de que vosotros no disfrutáis mucho más con las cosas de las que nos alimentamos los hombres.

(17) —Bien sé, Simónides —dijo—, que en esto la mayoría juzga que nosotros bebemos y comemos más placenteramente que los particulares, porque esos mismos consideran más placentero comer la comida que se nos sirve a nosotros que la de ellos. En efecto, lo que se sale de lo acostumbrado es lo que agrada. (18) Por eso todos los hombres esperan gustosos las fiestas, excepto los tiranos. Pues las mesas de éstos, dispuestas para ellos siempre a rebosar, no presentan ninguna novedad en las fiestas. De modo que, en primer lugar, en este placer de la esperanza salen peor parados que los particulares; (19) y luego —dijo— hay algo de lo que bien sé que también tú tienes experiencia: que cuanto más se

sirva uno cosas extraordinarias en vez de corrientes, tanto más rápidamente le produce hartazgo la comida; de modo que también en la duración del placer sale peor parado el que se sirve muchas cosas que los que viven modestamente.

(20) —Pero, por Zeus —dijo Simónides—, durante todo el tiempo que el alma siente agrado disfrutan mucho más los que se alimentan con platos magníficos que los que se sirven alimentos frugales.

(21) Dijo Hierón:

—¿No es verdad, Simónides, que crees que quien más disfruta de cada actividad es el que más deseoso está de realizarla?

—Ya lo creo —dijo—.

—¿Acaso ves, entonces, que acudan los tiranos a su comida más a gusto que los particulares a la suya?

—No, por Zeus, de ningún modo, sino que acuden más a disgusto, como muchos pensarían.

(22) —¿Y has observado —dijo Hierón— todas esas invenciones que se sirven a los tiranos: cosas picantes, fuertes, agrias y semejantes a ellas?

—Sin duda —dijo Simónides—, y ciertamente me parece que estas cosas son contrarias a la naturaleza de los hombres.

(23) —¿No es verdad —dijo Hierón— que todas estas comidas no son otra cosa que apetencias del alma blanda y débil? Pues bien sé yo que los que comen con gusto, y probablemente tú lo pienses, en absoluto necesitan además de tales artificios.

(24) —Por otra parte —dijo Simónides—, creo que de estos caros aromas que utilizáis disfrutan más los que están cerca que vosotros mismos, del mismo modo que los olores desagradables no los percibe el mismo que ha comido con avidez, sino más bien los que se encuentran cerca.

(25) —Así ocurre —dijo Hierón— también con las comidas: quien siempre tiene de todas clases no come ninguna con apetito; pero el que carece de alguna es el que se harta con gusto cuando se le ofrece algo.

(26) —Parece —dijo Simónides— que los placeres del sexo sean lo único que os infunde deseos de ser tiranos; pues en esto os es posible tener relaciones con la persona más bella que veáis.

(27) —Pues ahora —dijo Hierón— has mencionado una cosa en la que, puedes estar seguro de ello, andamos más escasos que los parti-

culares. Pues, en primer lugar, el matrimonio con los que son más grandes que uno mismo en riqueza y poder parece ser el más bello y proporcionar al que se casa cierta honra acompañada de placer; en segundo lugar está el matrimonio entre iguales; pero el matrimonio con inferiores se considera muy deshonroso y sin provecho. (28) En consecuencia, el tirano, si no se casa con una extranjera, es forzoso que se case con una mujer inferior a él, de modo que de ningún modo le tocará en suerte lo que es digno de estimación. Además, las atenciones que prodigan las mujeres más ambiciosas son las que más complacen, en cambio las ofrecidas por esclavas no son estimadas, y si omiten algo ocasionan grandes irritaciones y molestias. (29) A su vez, en los amores con muchachos el tirano carece de placeres mucho más todavía que en los amores conducentes a la procreación. Que las relaciones sexuales agradan de muy distinta manera cuando hay amor de por medio, ciertamente todos lo sabemos; (30) pero el amor está muy poco dispuesto a presentarse en el tirano, pues el amor no se complace en aspirar a las cosas ya disponibles, sino a las que despiertan esperanza. Del mismo modo que el que no siente sed no disfruta con la bebida, el que no siente amor tampoco experimenta las relaciones sexuales más placenteras.

(31) Al decir esto Hierón, Simónides contestó riendo:

—¿Cómo dices, Hierón? ¿Y dices que en el tirano no brota el amor a los muchachos? Entonces ¿cómo es que tú —añadió— amas a Daíloco, al que apodan el bellísimo?

(32) —Por Zeus —dijo—, Simónides, que lo que más deseo no es alcanzar lo que en él parece estar ya disponible, sino lograr lo que con menos frecuencia le acaece al tirano. (33) Ciertamente, amo en Daíloco aquello que tal vez la naturaleza humana nos impele a requerir de los bellos, pero eso que anhelo alcanzar, deseo ardientemente obtenerlo con amistad y de buen grado; en cambio, arrebatárselo por la fuerza creo que lo deseo menos que infligirme a mí mismo algún mal. (34) Pues yo estimo que arrebatar algo a los enemigos contra su voluntad es lo más placentero de todo, mientras que creo que los favores otorgados voluntariamente por los muchachos son los más placenteros. (35) Precisamente las miradas que nos dirige quien nos corresponde en el amor son placenteras, sus preguntas son placenteras, sus respuestas son placenteras; y aún más placenteras y encanta-

doras son las disputas y rencillas. (36) Mientras que el disfrutar de muchachos contra su voluntad —dijo— a mí me parece que se asemeja más al saqueo que a las relaciones sexuales. Es verdad que al salteador le proporciona, igualmente, cierto placer la ganancia que obtiene, así como el afligir al enemigo. Pero complacernos en que sufra aquel a quien amamos, ser odiados al tiempo que besamos y tocar a quien nos aborrece, ¿cómo no va a ser esta pasión repulsiva y lamentable? (37) Y si el particular, cuando su amado le presta un servicio, considera prueba suficiente de que le complace porque le ama el saber que se le prestó ese servicio sin que fuera forzoso hacerlo, el tirano nunca puede estar seguro de ser amado. (38) Pues sabemos que los que prestan servicios por miedo imitan todo lo posible las acciones de los que sienten amistad. Por eso de nadie proceden tantas intrigas contra el tirano como de los que fingen ser sus mejores amigos.

2

(1) A esto replicó Simónides:

—Sin embargo, todas esas cosas que dices a mí me parecen de poca importancia. Pues veo que muchos —dijo— de los que son considerados hombres de verdad carecen voluntariamente de alimentos, bebidas y condimentos, y se abstienen de las relaciones sexuales. (2) Pero en esto os distinguís mucho de los particulares: en que os proponéis grandes cosas, las ejecutáis rápidamente, tenéis muchas cosas extraordinarias, poseéis caballos que destacan por su virtud, armas que destacan por su belleza, magníficos atavíos para las mujeres, las casas más espléndidas, y éstas provistas de las cosas más valiosas, y además poseéis la servidumbre mejor por número y conocimientos, y sois los más capaces de infligir daño a los enemigos y ayudar a los amigos.

(3) A lo que Hierón repuso:

—Que la mayoría de los hombres se engañen, Simónides, en cuanto al régimen tiránico, no me asombra, pues me parece que la muchedumbre juzga por las apariencias que algunos son dichosos o desdichados. (4) La tiranía exhibe claramente y a la vista de todos posesiones que se consideran de mucho valor, mientras las adversidades las mantiene ocultas en las almas de los tiranos, que es precisamente donde

reside la felicidad o la desdicha de los hombres. (5) Que esto, como he dicho, pase inadvertido a la mayoría no me asombra; pero que ignoréis estas cosas también vosotros, los que parecéis ver mejor con el entendimiento que con los ojos la mayor parte de las cosas, esto me parece de lo más asombroso.

(6) Yo, que tengo experiencia, sé con certeza y te aseguro, Simónides, que los tiranos participan mínimamente de los grandes bienes y padecen multitud de grandes males. (7) Para empezar, si la paz parece ser un gran bien para los hombres, los tiranos son los que menos participan de ella; en cambio, si la guerra parece un gran mal, a los tiranos les corresponde la mayor parte de ella. (8) Seguidamente, a los particulares, supuesto que su ciudad no esté luchando en una guerra colectiva, les es posible viajar a donde quieran sin ningún temor de que alguien les quite la vida; en cambio, todos los tiranos viajan por todas partes como si estuvieran en guerra. Éstos en todo caso creen que es necesario vivir armado y llevar siempre consigo a gente armada. (9) Luego, los particulares, si participan en alguna expedición bélica, tan pronto vuelven a casa creen estar seguros, pero los tiranos tan pronto como llegan a su ciudad, de inmediato creen estar en medio de numerosísimos enemigos. (10) Si otros vienen contra la ciudad con superioridad de fuerzas y los que están fuera de las murallas creen estar en peligro por ser menos, tan pronto como entran en la fortificación, creen todos quedar a resguardo; pero el tirano no está seguro ni cuando entra en su casa, sino que allí cree tener que protegerse al máximo. (11) Luego, los particulares disfrutan del cese de la guerra en virtud de los armisticios y de la paz, pero ni están nunca en paz los tiranos con los sometidos a la tiranía, ni se confía el tirano nunca fiándose de las treguas. (12) Hay guerras que las ciudades emprenden y guerras que emprenden los tiranos contra los que ellos someten. La dureza de estas guerras la sufre en igual medida el que está en las ciudades como el tirano; (13) pues ambos han de estar en armas y defenderse y correr peligros, y si al ser derrotados sufren algún mal, ambos padecen por estas guerras. (14) Hasta aquí las guerras son iguales para ambos. Pero los placeres que disfrutan los de las ciudades al combatir a otras ciudades, ésos nunca los disfrutan los tiranos. (15) Pues sin duda cuando las ciudades se imponen en la lucha contra los enemigos, no es fácil decir cuánto placer les proporciona poner en fuga a los ene-

migos, cuánto perseguirlos, cuánto matarlos, de qué modo se ufanan de lo hecho, cómo cobran fama resplandeciente, cómo disfrutan al pensar que han engrandecido su ciudad. (16) Todos se jactan de haber tenido parte en el plan y de haber matado a muchos, y es difícil encontrar casos en que no mientan diciendo haber matado a más de cuantos en realidad murieron. Así de hermosa les parece la victoria total. (17) En cambio, el tirano, si desconfía y cae en la cuenta de que algunos en realidad se le oponen y los mata, sabe que no engrandece a toda la ciudad, sabe bien que ahora gobierna a menos, no puede estar contento ni envanecerse de lo hecho, sino que minimiza si puede lo sucedido, y al tiempo que lo hace se disculpa diciendo que no ha cometido injusticia; así que ni siquiera a él le parece que lo que está haciendo sea algo noble. (18) Y cuando mueren los que él temía, no se muestra más audaz, sino que se protege más aún que antes. Y sumido en una guerra como esta que te muestro pasa la vida el tirano.

3

(1) Consideremos a su vez la amistad y cómo participan de ella los tiranos. Examinemos primero si la amistad es un gran bien para los hombres. (2) Ciertamente, cuando alguien es amado por otros, los que lo aman se complacen en verlo presente, se complacen en beneficiarlo, lo echan de menos si se ausenta de algún lugar, lo reciben con el mayor gusto cuando regresa, se alegran con él por sus bienes, acuden juntos en socorro suyo si ven que sufre una desgracia. (3) Tampoco a las ciudades les ha pasado inadvertido que la amistad es para los hombres el mayor bien y el más placentero. Al menos, muchas ciudades han legislado que los adúlteros sean los únicos a los que se pueda matar impunemente, y está claro que es porque consideran que los adúlteros corrompen la amistad de las mujeres hacia sus maridos. (4) Porque cuando una mujer ha sido violada, su marido no la estima menos por ello, siempre que le parezca que la amistad de la mujer persiste incólume. (5) Yo, por mi parte, juzgo que ser amado es un bien tan grande, que creo que en realidad al que es amado le acaecen automáticamente bienes de parte de los dioses y de parte de los hombres. (6) Pues bien, de esta posesión, pese a ser tal, participan los tiranos menos que cualquier otro.

Si quieres, Simónides, ver que digo la verdad, considera esto. (7) Las amistades más firmes parecen ser, sin duda, las de los padres por sus hijos, de los hijos por sus padres, de los hermanos por los hermanos, de las mujeres por sus maridos y de los camaradas por los camaradas. (8) Pues bien, si estás dispuesto a meditar en ello, descubrirás que los particulares son amados máximamente por éstos, mientras que muchos tiranos han matado a sus hijos, a muchos otros los han matado sus hijos, muchos hermanos en regímenes tiránicos se han convertido los unos en asesinos de los otros, y muchos tiranos son destruidos por sus propias mujeres y por compañeros que parecían ser amigos en el máximo grado. (9) Así pues, siendo odiados de esta manera por quienes son más propensos por naturaleza y están más obligados por la ley a tenerles el mayor amor, ¿cómo podrán creer que son amados por algún otro?

4

(1) Y el que menos participa de la confianza, ¿cómo no va a estar escaso de un gran bien? Pues ¿qué clase de convivencia es grata sin confianza recíproca? ¿Qué clase de intimidad es alegre para el hombre y la mujer si no hay confianza? ¿Qué clase de sirviente es agradable si se desconfía de él? (2) Pues bien, el tirano es el que menos participa de esto, de poder fiarse de los otros. Siempre pasa la vida sin fiarse de comidas ni de bebidas, pues antes de iniciar el sacrificio de éstas a los dioses, primero ordenan a los criados que prueben, recelando comer o beber algo malo con ellas.

(3) También las patrias son de gran valor para los demás hombres. Pues los ciudadanos, sin recibir recompensa por ello, se protegen entre sí de los esclavos y se defienden de los malhechores, para que ninguno de los ciudadanos muera de muerte violenta. (4) Tan lejos han ido en esta protección que muchos han convertido en norma el no purificar a quien tiene trato con un asesino. De modo que, gracias a sus patrias, todos los ciudadanos viven seguros. (5) A los tiranos, por el contrario, se les niega también esto. En efecto, en vez de honrar las ciudades a éstos, honran grandemente al tiranicida, y en vez de excluirlo de los recintos sagrados, como hacen con los que matan a particulares, las ciudades erigen en los templos estatuas de los que así obraron.

(6) Y si crees que el tirano, al tener más posesiones que los particulares, también disfruta más de ellas, tampoco esto es verdad, Simónides, sino que, del mismo modo que los atletas no disfrutan cuando resultan más fuertes que la gente corriente, sino que se afligen cuando resultan más débiles que sus competidores, así también el tirano no disfruta cuando parece tener más que los particulares, sino que sufre cuando tiene menos que otros tiranos, pues a éstos los considera rivales de su propia riqueza.

(7) Y el tirano no consigue antes que el particular las cosas que desea. Pues el particular desea una casa o un campo o un criado, mientras que el tirano desea ciudades, o muchas tierras, o puertos, o ciudadelas fortificadas, cosas que son mucho más difíciles y peligrosas de conseguir que las que desean los particulares. (8) Además, verás pocos pobres entre los particulares y muchos entre los tiranos. Pues no se juzga lo mucho y lo poco por la cantidad, sino por las necesidades, de modo que lo que rebasa de lo suficiente es mucho, y poco lo que no llega a bastante. (9) Al tirano, ciertamente, la abundancia le basta menos para los gastos necesarios que al particular. Pues a los particulares les es posible recortar los gastos cotidianos del modo que quieran, pero a los tiranos no les es posible, ya que sus mayores gastos y los más necesarios se refieren a su guardia personal. Y prescindir de ésta parece ser la ruina. (10) Luego, a los que son capaces de tener por medios justos cuanto necesitan, ¿quién los compadecería como a indigentes? En cambio, a cuantos se ven forzados por la indigencia a vivir tramando algo malo y vil, ¿cómo no los consideraría con razón desgraciados e indigentes? (11) Pues bien, los tiranos se ven forzados a menudo a despojar injustamente templos y hombres a causa de que siempre necesitan riquezas para sus gastos necesarios. Porque, al estar siempre en guerra, están forzados a mantener un ejército, o de lo contrario ser aniquilados.

5

(1) Te diré todavía, Simónides, otra dura prueba por la que pasan los tiranos. Ellos conocen, igual de bien que los particulares, a los valerosos, sabios y justos. Pero en vez de admirarlos, los temen: a los valientes, por si osaran algo por mor de la libertad; a los sabios, por si tra-

maran algo; a los justos, por si la multitud deseara ser regida por ellos. (2) Si, llevados por el miedo, apartaran a éstos, ¿qué otros les quedarían para utilizarlos, más que los injustos y los incontinentes y los que tienen alma de esclavo? Los injustos son fiables porque temen, al igual que los tiranos, que las ciudades lleguen a hacerse libres y se apoderen de ellos; los incontinentes a causa de la licencia actual; los que tienen alma de esclavo porque no se consideran a sí mismos dignos de ser libres. Así pues, dura prueba me parece ésta: estando al frente de unos hombres que son buenos, verse forzado a servirse de otros. (3) Además, es necesario que el tirano sea amante de la ciudad, pues sin ella no sería capaz de subsistir ni ser feliz. Pero la tiranía obliga a causar molestias incluso a la propia patria. Pues los tiranos no se complacen pertrechando a los ciudadanos para que sean valerosos y vayan bien armados, sino que les gusta más hacer que los extranjeros sean más fuertes que los de la ciudad, y se valen de ellos como guardia de corps. (4) Y ni siquiera en los años buenos, cuando hay abundancia de bienes, ni siquiera entonces se congratula el tirano. Pues los tiranos creen que cuanto más necesitados estén los hombres, más se someterán a ser utilizados.

6

(1) También quiero mostrarte, Simónides, aquellos placeres que disfrutaba cuando era un particular y de los que ahora, desde que me hice tirano, me veo privado. (2) Yo disfrutaba, en efecto, de la compañía de los de mi edad, los cuales también disfrutaban conmigo, disfrutaba estando solo cuando deseaba tranquilidad, pasaba el tiempo en numerosos banquetes hasta olvidarme de cuanto hay de penoso en la vida del hombre, a menudo hasta que el alma se anegaba en cantos y festines y danzas, a menudo hasta que surgía el deseo de relaciones sexuales en mí y en los presentes. (3) Pero ahora estoy privado de todas las cosas que me gustaban, pues tengo por compañeros a esclavos en vez de amigos, e incluso estoy privado de reunirme gratamente con aquéllos, pues no encuentro en ellos benevolencia alguna para conmigo. Me guardo de la embriaguez y del sueño como si temiera una emboscada. (4) Temer a la muchedumbre y temer también la soledad, temer la falta de protección

y temer también a los mismos que nos protegen, no desear tener en torno tuyo a gente desarmada y tampoco ver con gusto que lleva armas, ¿cómo no va a ser una situación terrible? (5) Además, confiar más en los extranjeros que en los de la ciudad, en los bárbaros que en los griegos, desear tener a los libres por esclavos, verse obligado a hacer a los esclavos libres, ¿no te parece que todo esto es prueba de que el alma está espantada por los miedos? (6) El miedo, en efecto, cuando está en las almas no sólo es doloroso, sino que echa a perder todos los placeres concomitantes. (7) Si también tú tienes experiencia de la guerra, Simónides, y en alguna ocasión fuiste colocado cerca de la primera línea de batalla, recuerda qué clase de comida tomabas durante ese tiempo y qué clase de sueño dormías. (8) Tales como eran para ti los dolores entonces, así son los de los tiranos, e incluso más fuertes. No sólo enfrente, sino por todas partes creen ver enemigos los tiranos.

(9) Habiendo oído esto, Simónides tomó la palabra y dijo:

—Me parece que has dicho sumamente bien algunas cosas. Es cierto que la guerra es terrible; sin embargo, Hierón, cuando estamos en la batalla designamos guardias y los colocamos delante como protección para comer y dormir confiadamente.

(10) Y Hierón dijo:

—Por Zeus, Simónides, a éstos los vigilan las leyes, de suerte que las temen a ellas y a vosotros. Pero los tiranos contratan guardias a sueldo, como si fueran segadores. (11) Y desde luego es preciso que los guardias sean fieles, antes de poder hacer nada. Pero encontrar a un guardia fiel es mucho más difícil que muchos operarios para cualquier trabajo. Principalmente cuando los que protegen están presentes a causa de las dádivas, les es posible ganar en poco tiempo mucho más, matando al tirano, de lo que ganarían siendo guardias del tirano durante mucho tiempo.

(12) En cuanto a lo que nos envidiabas: que podemos favorecer máximamente a los amigos, y a los enemigos los sometemos más que los otros, tampoco esto es verdad. (13) ¿Cómo crees poder favorecer alguna vez a los amigos, cuando sabes bien que quien más recibe de ti desaparece de tu vista con la mayor rapidez y con el mayor placer? Pues lo que se recibe del tirano nadie lo considera suyo hasta que está fuera de los dominios de éste. (14) Y a su vez, ¿cómo dices que los tiranos son quienes más pueden someter a los enemigos, cuando saben bien

que todos sus súbditos son sus enemigos, y no están en condiciones ni de matar a todos ni de encarcelarlos? (Pues ¿en quiénes mandaría entonces?) Y aun sabiendo que son enemigos, tiene que defenderse de ellos y, al mismo tiempo, valerse de ellos. (15) Has de saber bien esto, Simónides: que a aquellos ciudadanos que temen es duro verlos con vida y es duro también matarlos. Del mismo modo que si un caballo fuera bueno pero hubiera que temer que hiciera algo irreparable, a uno le costaría matarlo a causa de su virtud, pero también le costaría valerse de él vivo, temiendo que en medio del peligro perpetre algo irreparable, (16) así también las demás posesiones que son penosas pero útiles, y del mismo modo todas son molestas para los que las adquieren y también para los que se abstienen de ellas.

7

(1) Cuando hubo oído decir estas cosas a Hierón, Simónides dijo:

—Parece, Hierón —dijo—, que los honores son una gran cosa, y que los hombres, debido a que los desean, arrostran todas las penalidades y soportan todos los peligros. (2) Y vosotros, según parece, pese a tener la tiranía tantos inconvenientes como dices, os lanzáis impetuosamente hacia ella de modo que seáis honrados y todos os sirvan sin pretextos en cuanto ordenéis y todos os admiren, se levanten de sus asientos, os cedan el paso, y todos los presentes os honren siempre con palabras y obras. Pues, desde luego, cosas tales hacen los súbditos con los tiranos y con cualquier otro a quien en cada caso acierten a honrar. (3) Y por cierto que me parece, Hierón, que en esto se distinguen el hombre de verdad y los demás animales: en desear honores. Pues en la comida, la bebida, el sueño y el sexo, todos los animales parecen deleitarse por igual. La ambición de honores, en cambio, no brota ni en los animales irracionales ni en todos los hombres. Aquellos en los que brota el amor a los honores y alabanzas son los que más se distinguen del ganado, y ya no se les considera hombres sin más, sino hombres de verdad. (4) De modo que me parece natural que soportéis todas las cosas que padecéis en la tiranía, puesto que vosotros recibís más honores que todos los demás hombres. Y, en efecto, ningún placer humano parece acercarse más a lo divino que el gozo que deparan los honores.

(5) A lo que repuso Hierón:

—Sin embargo, Simónides, me parece que los honores que reciben los tiranos son iguales a como te demostré que son sus relaciones sexuales. (6) Pues ni me parece que sean gratos los agasajos de quienes no nos corresponden en el amor, ni me parece que las relaciones sexuales forzadas sean placenteras. Del mismo modo, tampoco son honores los agasajos de quienes nos temen. (7) Pues ¿acaso decimos que quienes se levantan a la fuerza de sus asientos lo hacen por honrar a quienes los tratan injustamente, o que quienes ceden el paso a los más fuertes lo hacen para honrar a quienes los tratan injustamente? (8) Además, la muchedumbre hace regalos a quienes odia, y esto sobre todo cuando teme recibir algún mal de ellos. Pero creo que es probable que estas acciones se consideren serviles. A mí, por mi parte, me parece que se reciben honores de acciones opuestas a éstas. (9) Porque cuando los hombres consideran a un hombre de verdad capaz de beneficiarles y creen disfrutar de sus buenas obras, entonces se hacen lenguas de él, y cada uno lo ve como su propio bien, voluntariamente le ceden el paso y se levantan de sus asientos, por amor y no por miedo, y le imponen coronas por su virtud pública y su beneficencia, y quieren hacerle regalos. A mí me parece que a éste lo honran verdaderamente estos mismos que le prestan tales servicios, y que el que es digno de estas cosas es honrado de verdad. Y yo, por mi parte, tengo por dichoso a quien es honrado de esta manera. (10) Pues me doy cuenta de que no se maquina contra él, sino que se vela para que no le ocurra nada, y que pasa la vida felizmente, sin tener miedo, ni ser envidiado, ni correr peligros. En cambio, el tirano vive de día y de noche —sábelo bien, Simónides— como si hubiera sido condenado a muerte por todos los hombres por su injusticia.

(11) Tras escuchar todo esto, dijo Simónides:

—Y si ser tirano es así de penoso, Hierón, y tú te has dado cuenta, ¿por qué no te libras de un mal tan grande, sino que ni tú ni ningún otro ha estado nunca dispuesto a dejar la tiranía una vez la hubo adquirido?

Respondió:

(12) —Porque, Simónides, también en esto es sumamente miserable la tiranía: no es posible liberarse de ella. Pues ¿cómo podría tirano alguno alcanzar a devolver tanto dinero como sustrajo, o sufrir tantas cade-

nas como impuso, u ofrecer en compensación morir tantas veces como vidas quitó? (13) Así que si a alguien, Simónides, le conviene ahorcarse, has de saber —dijo— que en mi opinión es al tirano a quien más le convendría. Pues él es el único a quien no conviene ni sufrir males ni ponerles término.

8

(1) Simónides, tomando la palabra, dijo:

—No me asombra, Hierón, que estés desanimado con la tiranía, ya que, queriendo ser amado por los hombres, juzgas que la tiranía es un obstáculo para ello. Pero yo me tengo por capaz de mostrarte que el gobernar no impide en absoluto ser amado, sino que saca ventaja en esto a la condición de simple particular. (2) Al considerar si es así, no tengamos en cuenta si el gobernante, por ser más poderoso, es también más capaz de agradar, sino, haciendo cosas parecidas el particular y el tirano, pensemos cuál de los dos recibiría más gratitud por los mismos favores. Comenzaré por los ejemplos más nimios. (3) Primero, el gobernante y el particular ven a alguien y le dirigen la palabra amistosamente. En tal caso, ¿el saludo de cuál de los dos crees que agradará más al que lo escucha? A su vez, si ambos alaban a la misma persona, ¿la alabanza de cuál de los dos te parece que alcanzará más a agradar? Tras realizar un sacrificio, ambos honran a alguien; ¿la estima de cuál de los dos crees que alcanza mayor gratitud? (4) Cuidan por igual a un enfermo; ¿no es evidente que los cuidados prodigados por los más poderosos infunden mayor alegría? Regalan lo mismo; ¿no está claro, también en este caso, que la mitad de las mercedes de los más poderosos puede más que la totalidad del regalo del particular? (5) A mí me parece que al hombre de verdad que es gobernante incluso los dioses le otorgan algún honor y gracia. Pues el gobernar no sólo hace más noble al hombre de verdad, sino que nosotros contemplamos a este mismo con más agrado cuando gobierna que cuando es un simple particular, y disfrutamos más tratando con los que han recibido más honores que los demás que con nuestros iguales.

(6) Y en cuanto a los muchachos, a cuenta de los cuales tanto maldecías la tiranía, la vejez del gobernante es la que menos molesta a

aquel con quien acierta a tener trato, y su fealdad es lo que menos tiene en cuenta. Pues el recibir honores es lo que más adorna, de suerte que la fealdad desaparece y la belleza se muestra con más brillo. (7) Y puesto que por los mismos servicios vosotros alcanzáis mayores agradecimientos, ¿cómo no va a ser justo, dado que podéis otorgar beneficios llevando a cabo mucho más que los otros y sois capaces de hacer muchas veces los regalos que otros hacen, cómo no va a ser justo que también seáis amados mucho más que los particulares?

(8) Al punto tomó la palabra Hierón y dijo:

—No, por Zeus, Simónides, pues nosotros nos vemos forzados, mucho más que los particulares, a hacer cosas por las que se odia a los hombres. (9) Hay que conseguir dinero si queremos poder gastar en lo necesario, y es sumamente forzoso defender cuanto precisa defensa, hay que castigar a los injustos, hay que oponerse a los que quieren insolentarse. Y cuando se presenta el momento oportuno para lanzarse con prontitud por tierra o por mar, no hay que ceder a los que llevan una vida fácil. (10) Además de esto, el hombre de verdad que es tirano necesita mercenarios. Y no hay carga más pesada para los ciudadanos. Pues piensan que se mantiene a los mercenarios, no a causa de la igualdad en honores con otros tiranos, sino a causa de la ambición.

9

(1) A esto Simónides repuso por su parte:

—¿Cómo no va a ser necesario ocuparse de todas estas cosas, Hierón? Yo no lo niego. Pero de las ocupaciones me parece que unas provocan mucha enemistad, mientras que otras son muy gratificantes para ambas partes. (2) Pues enseñar las cosas mejores, y elogiar y honrar a quien realiza estas cosas del modo más noble, esta ocupación resulta gratificante. Pero censurar a quien hace algo deficientemente y obligar y multar y reprender, estas cosas es forzoso que procuren enemistad. (3) Yo digo que el hombre de verdad que gobierna ha de designar a otros para que castiguen a quien tenga necesidad de coacción, pero que entregar los premios es algo que debe hacer por sí mismo. (4) Que es así como conviene, lo demuestra lo que ahora sucede. En efecto, cuando queremos que nuestros coros compitan, el arconte concede

los premios, pero encomienda a los jefes de los coros reunirlos, y a otros enseñarles y castigar a los que hacen algo deficientemente. En consecuencia, de inmediato sienten éstos agrado por el arconte, y repulsión por los otros. (5) Así pues, ¿qué impide que también se realicen así los otros asuntos de la ciudad? En efecto, todas las ciudades se dividen unas en tribus, otras en batallones, otras en compañías, y los arcontes están al frente de cada una de estas partes. (6) Por consiguiente, si alguien concede premios a éstas, del mismo modo que a los coros, por las buenas armas, la disciplina, el arte de la equitación, la bravura en la guerra, la justicia en las relaciones contractuales, es probable que todas estas cosas sean practicadas con ahínco por emulación. (7) Y por Zeus, que partirían a toda prisa adonde fuera preciso, ganosos de honra, y que aportarían dinero con gran rapidez cuando fuera el momento oportuno para ello, y la agricultura, la cosa más útil de todas, pero la que menos suele hacerse por emulación, progresaría mucho si alguien otorgara premios por comarcas o por aldeas a quienes más noblemente cultivasen la tierra, y a aquellos ciudadanos que se dedicasen decididamente a esto les proporcionaría muchos bienes. (8) Y los ingresos aumentarían, y la moderación correría pareja con la ocupación, puesto que las maldades se dan menos en los que están ocupados. (9) Y si el comercio beneficia a la ciudad, el que más honores recibiera dedicándose a esto, sería también quien más comerciantes reuniría. Y si se pusiera de manifiesto que quien llegue a descubrir alguna fuente de ingresos que no comporte perjuicio para la ciudad será honrado, ni siquiera la especulación misma andaría desocupada. (10) Para decirlo brevemente, si fuera notorio en todos los asuntos que quien hace algún bien no quedará sin honras, esto incitaría a muchos a la tarea de buscar algo bueno. Y si las cosas provechosas fueran objeto de los pensamientos de muchos, por fuerza encontrarían y realizarían más cosas. (11) Pero si temes, Hierón, que al otorgar premios en muchas cosas surjan muchos gastos, has de saber que no hay mercancías tan baratas como las que los hombres compran con premios. ¿No ves en los concursos hípicos y gimnásticos y de coros que premios pequeños incitan a grandes gastos y provocan en los hombres muchos esfuerzos y muchos desvelos?

10

(1) Y Hierón dijo:

—Me parece, Simónides, que en esto has hablado bien. Pero en cuanto a los mercenarios, ¿sabes decirme cómo no ser odiado por ellos? ¿O dices que el gobernante, al granjearse amistades, ya no tendrá necesidad de guardia personal?

(2) —No, por Zeus —dijo Simónides—, sí que los necesitará. Sé que con los hombres pasa como con los caballos: que en el natural de algunos está el ser tanto más insolentes cuanto más satisfechas están sus necesidades. (3) Así pues, a los que son así lo que más los corrige es el miedo a la guardia personal, mientras que a los hombres de bien me parece que de nadie les vendrá tantos beneficios como de los mercenarios. (4) También tú, sin duda, los mantienes como guardianes tuyos, pero muchos amos han muerto ya violentamente a manos de sus esclavos. Por tanto, la primera y la única de las cosas ordenadas a los mercenarios sería ésta: que en calidad de guardias de todos los ciudadanos socorran a todos si advirtieran cosa semejante. Pues, como todos sabemos, a veces surgen malvados en las ciudades. De modo que si estuvieran encargados de custodiar también a los ciudadanos, éstos sabrían que son beneficiados por ellos. (5) Además de a éstos, también a los que trabajan en el campo y a los ganados ellos serían verosímilmente los más capaces de infundirles confianza y seguridad, de igual modo a tus familiares que a los habitantes de la comarca. Se bastan para procurar a los ciudadanos tiempo libre para cuidar de sus familias, protegiendo lo que convenga. (6) Pero, además, las incursiones ocultas y repentinas de los enemigos, ¿quiénes estarán más preparados para enterarse de ellas y oponerse a ellas que los que siempre están en armas y bien ordenados? Y en el ejército, ¿quién es más útil para los ciudadanos que los mercenarios? Éstos, en efecto, parecen ser los más preparados para ser los primeros en sufrir, arriesgarse y vigilar. (7) ¿Y no es forzoso que las ciudades vecinas deseen vivamente la paz a causa de estos que están siempre en armas? Pues los que están en orden de batalla son los más capaces de salvar las cosas de los amigos y hacer fracasar las de los enemigos. (8) Cuando los ciudadanos sepan que los mercenarios no hacen ningún daño al que no comete ninguna injusticia, que se oponen a los que quieren delinquir, que auxilian a los que sufren injusticia,

que cuidan de los ciudadanos y se arriesgan por ellos, ¿cómo no va a ser forzoso que gastar en éstos sea sumamente grato? De hecho, en su propia casa mantienen guardianes de cosas menos importantes que éstas.

11

(1) Es preciso que no vaciles, Hierón, en gastar de tu propia fortuna en favor del bien común. Pues a mí me parece que los desembolsos en favor de la ciudad son gastos en cosas necesarias en mayor medida que los desembolsos en favor de las propiedades del hombre de verdad que es tirano. Consideremos esto punto por punto. (2) Para empezar, una casa adornada con extraordinario dispendio ¿crees que te proporciona mayor ornato que toda la ciudad provista de murallas, templos, columnatas, plazas públicas y puertos? (3) Tú mismo pertrechado con las armas más imponentes ¿parecerías más formidable a los enemigos que tu ciudad entera estando bien armada? (4) Y los ingresos ¿de cuál de los dos modos te parece que serán mayores: si mantienes productivos únicamente tus propios bienes o si idearas cómo mantener productivos los de todos los ciudadanos? (5) La actividad más noble y magnífica de todas se considera que es la cría de caballos para las carreras de carros; ¿cuál de estas dos cosas te parece que te honrará más: que tú mismo seas de entre todos los griegos el que más caballos cría y envía a los juegos, o que en tu ciudad haya muchísimos criadores de caballos y muchísimos compitan? ¿Qué victoria te parece más noble: por la virtud de los carros o por la felicidad de la ciudad que diriges?

(6) En efecto, yo no considero apropiado que un hombre de verdad que sea tirano compita con simples particulares. Porque si vence, no se le admirará, sino que se le mirará con malos ojos, como a quien se ha valido de los recursos de muchas casas; y si es vencido, todos se burlarán muchísimo de él. (7) Pero yo te digo, Hierón, que has de competir con los dirigentes de otras ciudades; si tú haces a la ciudad que riges la más feliz de éstas, los heraldos te proclamarán vencedor en la más noble y magnífica competición entre seres humanos. (8) Primero, conseguirías de inmediato ser amado por tus súbditos, que es precisamente lo que deseas. Luego, tu victoria no sería uno solo el que la prego-

nara, sino que todos los hombres cantarían tu virtud. (9) No sólo serías admirado por los particulares, sino que serías amado por muchas ciudades, y serías mirado con reverencia por todos no sólo en privado sino públicamente. (10) Y por lo que respecta a tu seguridad, te sería posible viajar adonde quisieras para ver un espectáculo, y te sería posible hacerlo quedándote aquí. Pues en torno tuyo se reunirían siempre los que quieren exhibir lo que tienen de sabio, noble o bueno, y los que desean estar a tu servicio. (11) Todo el que estuviera presente sería aliado tuyo, y quien esté ausente desearía verte. De modo que no sólo tendrías la amistad, sino el amor de los hombres, y a los hermosos no tendrías que seducirlos, sino que tendrías que soportar el ser seducido por ellos. (12) No tendrías miedo, sino que otros temerían que te pasara algo. Tendrías hombres que te obedecerían de buen grado y verías que se cuidaban de ti voluntariamente. Si hubiera algún peligro, verías no simples aliados, sino campeones y hombres bien dispuestos. Siendo digno de muchos dones, no te costaría hacer partícipe de ellos a alguien bien dispuesto. Todos se congratularían de tus bienes, todos lucharían en defensa de estos bienes tuyos como si fueran de ellos. (13) Y tendrías en verdad como tesoros todas las riquezas de tus amigos. Así que apresúrate, Hierón, a enriquecer a los amigos: pues te enriquecerás a ti mismo; engrandece la ciudad: pues te procurarás poder a ti mismo; adquiere aliados para ella. (14) Considera a tu patria tu propia casa, a los ciudadanos compañeros, a los amigos hijos tuyos, a tus hijos lo mismo que tu vida, y trata de superar a todos estos haciendo el bien. (15) Porque si sobrepasas a tus amigos en hacer el bien, los enemigos no serán capaces de resistirse a ti. Y si haces todas estas cosas, sábelo bien, adquirirás la posesión más noble y dichosa de cuantas se dan entre los hombres: ser feliz sin ser envidiado.

Leo Strauss

SOBRE LA TIRANÍA

La costumbre de escribir contra el gobierno tuvo, de suyo, un efecto desfavorable en el carácter. Pues todo el que estaba acostumbrado a escribir contra el gobierno, estaba acostumbrado también a infringir la ley; y la costumbre de infringir incluso una ley arbitraria tiende a hacer a los hombres rebeldes. [...]

Desde el día en que se llevó a cabo la emancipación de nuestra literatura, comenzó la purificación de nuestra literatura. [...] Durante ciento sesenta años, la libertad de nuestra prensa ha ido haciéndose cada vez más completa; y durante esos ciento sesenta años las restricciones impuestas a los escritores por el sentir general de los lectores han ido haciéndose cada vez más estrictas. [...] Hoy en día, aquellos extranjeros que no osan imprimir una palabra en contra del gobierno bajo el que viven, no logran entender cómo puede ser que la prensa más libre de Europa sea la más mojigata.

Macaulay

Introducción

Conviene que indique las razones por las que someto a la consideración de quienes cultivan la ciencia política este análisis pormenorizado de un diálogo olvidado sobre la tiranía.

La tiranía es un peligro tan antiguo como la vida política. El análisis de la tiranía es, por tanto, tan antiguo como la ciencia política misma. El análisis de la tiranía hecho por los primeros estudiosos de la ciencia política era tan claro, tan abarcador, y expresado de un modo tan inolvidable, que fue recordado y comprendido por generaciones que no tuvieron experiencia directa de la tiranía real. En cambio, cuando nosotros nos vimos confrontados cara a cara con la tiranía —con una clase de tiranía que sobrepasaba las más osadas fantasías de los más potentes pensadores del pasado— nuestra ciencia política no supo reconocerla. Así que no sorprende que muchos de nuestros contemporáneos, decepcionados o molestos con los análisis actuales de la tiranía actual, sintieran alivio al redescubrir las páginas en las que Platón y otros pensadores clásicos parecían haber interpretado para nosotros los horrores del siglo XX. Lo que sí sorprende es que el renovado interés general por la interpretación auténtica del

fenómeno de la tiranía no trajera consigo un interés renovado, fuera general o especializado, por el único escrito del período clásico que está dedicado explícitamente a la discusión de la tiranía y sus implicaciones y a nada más, y que nunca ha sido sometido a un análisis exhaustivo: el *Hierón* de Jenofonte.

No hace falta mucha observación y reflexión para darse cuenta de que hay una diferencia esencial entre la tiranía analizada por los clásicos y la de nuestra época. A diferencia de la tiranía clásica, la tiranía de hoy tiene a su disposición la «tecnología» así como las «ideologías»; expresado de un modo más general, presupone la existencia de la «ciencia», es decir, de una particular interpretación o clase de ciencia. A la inversa, la tiranía clásica, a diferencia de la moderna, se vio confrontada, real o potencialmente, con una ciencia que no estaba pensada para ser aplicada a «la conquista de la naturaleza» o para ser popularizada y difundida. Pero al advertir esto uno concede implícitamente que no se puede entender la tiranía moderna en su carácter específico a menos que se haya entendido esa forma elemental y en cierto sentido natural de la tiranía que es la tiranía premoderna. Este estrato básico de la tiranía moderna nos sigue resultando, a efectos prácticos, ininteligible si no recurrimos a la ciencia política de los clásicos.

No es casualidad que la ciencia política de hoy no haya acertado a entender la tiranía como lo que realmente es. Nuestra ciencia política está obsesionada con la creencia de que los «juicios de valor» son inadmisibles en las consideraciones científicas, y está claro que llamar a un régimen tiránico es tanto como pronunciar un «juicio de valor». El estudioso de la ciencia política que acepte esta concepción de la ciencia hablará de Estado de masas, de dictadura, de totalitarismo, de autoritarismo, etcétera, y en tanto que ciudadano puede que condene sinceramente tales cosas; pero en tanto que cultivador de la ciencia política está forzado a rechazar el concepto de tiranía como «mítico». Uno no puede superar esta limitación sin reflexionar sobre la base, o el origen, de la ciencia política de hoy. La ciencia política de hoy a menudo sitúa sus orígenes en Maquiavelo. Hay no poca verdad en esta afirmación. Sin entrar en consideraciones más amplias, *El príncipe* de Maquiavelo (a diferencia de sus *Discursos sobre Tito Livio*) se caracteriza por la indiferencia deliberada hacia la distinción entre el rey y el tirano; *El príncipe* presupone el rechazo tácito de esa

distinción tradicional[1]. Maquiavelo era plenamente consciente de que al elaborar la concepción expuesta en *El príncipe* estaba rompiendo con toda la tradición de filosofía política; o, aplicando a *El príncipe* una expresión que usa cuando habla de sus *Discursos*, de que estaba tomando un camino que aún no había sido recorrido por nadie[2]. Para entender la premisa fundamental de la ciencia política de hoy, habría que entender el significado de este cambio con el que Maquiavelo hizo época; pues ese cambio suponía el descubrimiento del continente en el que todo el pensamiento político específicamente moderno, y por tanto especialmente la ciencia política de hoy, tiene su hogar.

Es precisamente al tratar de sacar a la luz las raíces más profundas del pensamiento político moderno cuando uno descubre que es muy útil, por no decir indispensable, prestar atención al *Hierón*. No se puede entender el significado de la gesta de Maquiavelo si no se confronta su enseñanza con la doctrina tradicional que él rechaza. Por lo que hace a *El príncipe* en particular, que es merecidamente su obra más famosa, hay que confrontar su enseñanza con la de los espejos de príncipes tradicionales. Pero al hacerlo uno tiene que guardarse de la tentación de tratar de ser más sabio o, mejor dicho, más erudito de lo que Maquiavelo quiere que sus lectores sean, concediendo una importancia indebida a espejos de príncipes medievales y de la primera modernidad que Maquiavelo nunca se digna mencionar por su nombre. En vez de eso, uno debería concentrarse en el único espejo de príncipes al que se refiere y que no es otro, como era de esperar, que el gran clásico y la fuente de todo el género: la *Ciropedia* de Jenofonte[3]. Esta obra nunca ha sido estudiada por los his-

[1] Confróntese *Social Research*, vol. 13, 1946, pp. 123-124. – Hobbes, *Leviatán*, «Repaso y conclusión»: «[...] El nombre de tiranía no significa ni más ni menos que el nombre soberanía, sea en uno o en muchos hombres, salvo que los que usan la primera palabra se entiende que están enfadados con aquellos a quienes llaman tiranos [...]». – Montesquieu, *De l'Esprit des Lois* XI, 9: «L'embarras d'Aristote paraît visiblement quand il traite de la monarchie. Il en établit cinq espèces: il ne les distingue pas par la forme de la constitution, mais par des choses d'accident, comme les vertus ou les vices des princes [...]».

[2] *El príncipe*, capítulo 15, comienzo; *Discursos* I, comienzo.

[3] La referencia más importante a la *Ciropedia* tiene lugar en *El príncipe*. Ocurre unas pocas líneas antes del pasaje en el que Maquiavelo expresa su intención de romper con toda la tradición (capítulo 14, hacia el final). A la *Ciropedia* se hace referencia claramente en los *Discursos* al menos cuatro veces.

toriadores modernos, ni mucho menos, con el cuidado y la concentración que merece y que son necesarios para que revele su significado. Se puede decir que la *Ciropedia* está dedicada al rey perfecto en tanto que contrapuesto al tirano, mientras que *El príncipe* se caracteriza por el desprecio deliberado de la diferencia entre el rey y el tirano. Hay una única obra anterior sobre la tiranía a la que Maquiavelo se refiere enfáticamente: el *Hierón* de Jenofonte[4]. El análisis del *Hierón* lleva a la conclusión de que la doctrina de ese diálogo se aproxima a la enseñanza de *El príncipe* todo lo que podía aproximarse un socrático. Al confrontar la enseñanza de *El príncipe* con la transmitida a través del *Hierón*, uno capta con la mayor claridad la diferencia, sutilísima y a la vez decisiva, entre la ciencia política socrática y la ciencia política maquiavélica. Si es verdad que toda la ciencia política premoderna se apoya en los cimientos puestos por Sócrates, mientras que toda la ciencia política específicamente moderna descansa en los cimientos puestos por Maquiavelo, también cabe decir que el *Hierón* marca el punto de máximo contacto entre la ciencia política premoderna y la moderna[5].

Respecto al modo como he tratado el tema, he tenido en cuenta que el pensamiento del pasado se puede estudiar de dos maneras contrapuestas. Muchos especialistas de hoy en día parten de un presupuesto historicista, a saber, que todo el pensamiento humano es «histórico», o que los fundamentos del pensamiento humano son puestos por experiencias específicas que, por principio, no son inherentes al pensa-

---

Si no me equivoco, Maquiavelo menciona a Jenofonte en *El príncipe* y los *Discursos* con más frecuencia que a Platón, Aristóteles y Cicerón juntos.

[4] Discursos II, 2.

[5] La ciencia política clásica se orientaba por la perfección del hombre o por cómo deben vivir los hombres, y culminaba con la descripción del mejor orden político. Se entendía que este orden era tal que su realización era posible sin un cambio, milagroso o no, en la naturaleza humana, pero su realización no se consideraba probable, pues se creía que dependía del azar. Maquiavelo ataca esta concepción exigiendo que uno se oriente, no por cómo deberían vivir los hombres, sino por cómo viven de hecho, y sugiriendo que el azar podría o debería controlarse. Este ataque es el que puso los cimientos de todo el pensamiento político específicamente moderno. La preocupación por la garantía de la realización del «ideal» llevó a un rebajamiento de los criterios de la vida política y a la emergencia de la «filosofía de la historia»: ni siquiera los oponentes modernos de Maquiavelo pudieron restaurar la sobria opinión de los clásicos acerca de la relación entre «ideal» y «realidad».

miento humano como tal. Con todo, hay una desproporción fatal entre el historicismo y la verdadera comprensión histórica. El propósito del historiador del pensamiento es entender el pensamiento del pasado «tal como ha sido en realidad», es decir, entenderlo con la mayor exactitud posible tal como fue entendido de hecho por sus autores. Pero el historicista aborda el pensamiento del pasado apoyándose en aquel presupuesto historicista, el cual le era completamente ajeno al pensamiento del pasado. Se ve forzado, por tanto, a tratar de entender el pensamiento del pasado mejor de lo que éste se entendía a sí mismo antes de haberlo entendido exactamente tal como se entendía a sí mismo. De un modo u otro, su exposición será una discutible mezcla de interpretación y crítica. El principio de la comprensión histórica, su condición necesaria, y uno está tentado de añadir que suficiente, es que uno se dé cuenta del carácter problemático del historicismo. Pues uno no puede darse cuenta de ello sin pasar a interesarse seriamente por una confrontación imparcial del enfoque historicista que hoy prevalece con el enfoque no historicista del pasado. Y semejante confrontación requiere, a su vez, que el pensamiento no historicista del pasado sea entendido en sus propios términos, y no del modo como se presenta dentro del horizonte del historicismo.

Con arreglo a este principio, he tratado de entender el pensamiento de Jenofonte tan exactamente como he podido. No he intentado poner su pensamiento en relación con su «situación histórica», pues ésta no es la manera natural de leer la obra de un sabio; y, además, Jenofonte nunca indicó que quisiera ser entendido de ese modo. He supuesto que Jenofonte, como hábil escritor que es, nos dio lo mejor que supo la información requerida para entender su obra. Por tanto me he apoyado todo lo posible en lo que él mismo dice, directa o indirectamente, y lo menos posible en informaciones ajenas, y menos aún en hipótesis modernas. Sintiendo desconfianza hacia todas las convenciones, por banales que sean, que fácilmente pudieran perjudicar en cuestiones de importancia, he llegado al extremo de omitir los corchetes angulares con los que los eruditos modernos suelen adornar sus citas de ciertos escritos antiguos. Ni que decir tiene que nunca he creído que mi espíritu se movía en un «círculo de ideas» más amplio que el de Jenofonte.

Sin duda, la falta de interés por el *Hierón* (como por la *Ciropedia*) se debe en parte a la moda de subestimar y hasta despreciar las dotes

intelectuales de Jenofonte. Hasta finales del siglo XVIII se le consideraba en general un sabio y un clásico en sentido estricto. En los siglos XIX y XX se le compara como filósofo con Platón, y no supera esta prueba; se le compara como historiador con Tucídides, y tampoco la supera. No es necesario polemizar, aunque cabría hacerlo, con las concepciones de la filosofía y de la historia presupuestas en tales comparaciones. Basta con que se plantee la cuestión de si Jenofonte quería ser entendido ante todo como filósofo o como historiador. En los manuscritos de sus obras a menudo se le designa como «el orador Jenofonte». Es razonable suponer que el eclipse temporal de Jenofonte —al igual que el eclipse temporal de Tito Livio o de Cicerón— se ha debido a un retroceso de la comprensión del significado de la retórica: tanto el peculiar «idealismo» como el peculiar «realismo» del siglo XIX se guiaban por el concepto moderno de «Arte» y, por esa razón, eran incapaces de entender el significado crucial del humilde arte de la retórica. De suerte que, si bien pudieron encontrar un lugar para Platón y Tucídides, en modo alguno supieron apreciar debidamente a Jenofonte.

La retórica de Jenofonte no es la retórica corriente; es retórica socrática. La índole de la retórica socrática no queda suficientemente aclarada por las observaciones sobre el tema juiciosamente dispersas en los escritos de Platón y Jenofonte, sino sólo por el análisis pormenorizado de los resultados de esa retórica. El resultado más perfecto de la retórica socrática es el diálogo. La forma de los diálogos de Platón se ha discutido a menudo, pero nadie pretenderá que el problema del diálogo platónico se ha resuelto. Los análisis modernos, por regla general, están viciados por el prejuicio esteticista de los intérpretes. Sin embargo, el que Platón expulsara a los poetas de su ciudad ideal debería haber bastado para disuadir de todo enfoque esteticista. Diríase que el intento de aclarar el significado del diálogo tendría que partir del análisis del diálogo de Jenofonte. Jenofonte utiliza muchos menos recursos de los que utiliza Platón hasta en sus obras más simples. Entendiendo el arte de Jenofonte, se captarán ciertos requisitos mínimos que uno ha de cumplir al interpretar cualquier diálogo platónico, requisitos que hoy se cumplen en tan escasa medida que apenas se conocen.

El diálogo que merezca este nombre comunica el pensamiento del autor de un modo indirecto u oblicuo. De modo que el peligro de una interpretación arbitraria se puede antojar abrumador. Este peligro sólo

puede superarse si se presta la mayor atención que quepa a cada detalle, especialmente a los detalles que no pertenecen al tema tratado, y si no se pierde de vista la función de la retórica socrática.

La retórica socrática pretende ser un instrumento indispensable de la filosofía. Su propósito es conducir a filósofos potenciales a la filosofía adiestrándolos y liberándolos de los encantos que obstruyen el esfuerzo filosófico, así como impedir el acceso a la filosofía de los que no son adecuados para ella. La retórica socrática es enfáticamente justa. Está animada por el espíritu de la responsabilidad social. Se basa en la premisa de que existe una desproporción entre la búsqueda intransigente de la verdad y las exigencias de la sociedad, o de que no todas las verdades son siempre inocuas. La sociedad siempre tratará de tiranizar el pensamiento. La retórica socrática es el medio clásico para frustrar una y otra vez esos intentos. Esta suerte suprema de retórica no murió con los discípulos inmediatos de Sócrates. Muchas monografías dan testimonio del hecho de que grandes pensadores de tiempos posteriores se han valido de una especie de cautela o austeridad al comunicar su pensamiento a la posteridad, precaución que ya no se aprecia: dejó de apreciarse más o menos al mismo tiempo que surgía el historicismo, más o menos a finales del siglo XVIII.

La experiencia de la generación actual nos ha enseñado a leer la gran literatura política del pasado con ojos diferentes y con expectativas diferentes. Puede que la lección no carezca de interés para nuestra orientación política. Nos vemos ahora confrontados con una tiranía que amenaza con convertirse, gracias a «la conquista de la naturaleza» y en particular de la naturaleza humana, en lo que ninguna tiranía anterior llegó a ser: perpetua y universal. Puestos ante la espantosa alternativa de que el hombre, o el pensamiento humano, haya de ser colectivizado, sea de un plumazo y sin piedad, sea mediante procesos lentos y suaves, nos vemos forzados a preguntarnos cómo podríamos escapar de este dilema. Reconsideremos, por tanto, las condiciones elementales de la libertad humana.

La forma histórica en la que esta reflexión se presenta aquí tal vez no sea inapropiada. La manifiesta y deliberada colectivización o coordinación del pensamiento se está preparando de un modo oculto y a menudo completamente inconsciente mediante la difusión de la doctrina de que todo pensamiento humano es colectivo con independencia

de todo esfuerzo humano dirigido a este fin, pues todo pensamiento humano es histórico. No parece haber modo más apropiado de combatir esta doctrina que el estudio de la historia.

Como se ha indicado, uno ha de tener paciencia si quiere captar el significado del *Hierón*. La paciencia del intérprete no hace superflua la paciencia del lector de la interpretación. Al explicar escritos como el *Hierón*, uno tiene que lanzarse a consideraciones prolijas y a veces repetitivas que sólo pueden retener la atención si uno ve su propósito, y es necesario que este propósito se revele en su lugar adecuado, que no puede ser al comienzo. Si uno quiere establecer el significado preciso de una alusión sutil, tiene que proceder de un modo que se acerca peligrosamente a la odiosa tarea de explicar un chiste. El encanto que brota del discreto arte de Jenofonte queda destruido, al menos por un momento, cuando ese arte se vuelve llamativo por culpa de la interpretación. Con todo, creo que no he puesto todos los puntos sobre las íes. A uno sólo le cabe esperar que llegará el día en que el arte de Jenofonte vuelva a ser entendido por una generación que, adiestrada adecuadamente en su juventud, ya no necesitará introducciones engorrosas como este estudio.

I

EL PROBLEMA

La intención del *Hierón* no es enunciada por su autor en ningún lugar. Al ser el relato de una conversación entre el poeta Simónides y el tirano Hierón, la obra consta casi exclusivamente de las intervenciones, recogidas en estilo directo, de estos dos personajes. El autor se limita a describir al comienzo, con dieciséis palabras, las circunstancias en las que tuvo lugar la conversación, y a ligar o a separar las intervenciones de los dos interlocutores con expresiones como «Simónides dijo» y «Hierón contestó».

La intención de la obra no queda manifiesta de inmediato a partir de su contenido. La obra consta de dos partes principales de muy desigual extensión, ocupando la primera parte unos cinco séptimos del total. En la primera parte (capítulos 1-7) Hierón demuestra a Simónides que la vida de un tirano, comparada con la de un particular, es tan desdichada que el tirano apenas puede hacer cosa mejor que ahorcarse. En la segunda parte (capítulos 8-11), Simónides demuestra a Hierón que el tirano podría ser el más feliz de los hombres. La primera parte parece dirigirse contra el prejuicio popular de que la vida del tirano es más placentera que la vida del particular. La segunda parte, en cambio, parece dejar sentada la opinión de que la vida de un tirano benefactor es superior, en el aspecto más importante, a la vida privada[1]. A primera vista, la obra en su conjunto transmite claramente el mensaje de que la vida

[1] *Hierón* 1.8-10; 2.3-6; 3.3-6; 8.1-7; 11.7-15.

de un tirano benefactor es sumamente deseable. Pero no está claro lo que significa este mensaje, pues no sabemos a qué tipo de hombres se dirige. Si suponemos que la obra se dirige a los tiranos, su intención será exhortarlos a ejercer su gobierno con un espíritu de astuta benevolencia. Sin embargo, sólo una parte muy pequeña de sus lectores puede suponerse que sean tiranos de verdad. Puede, por tanto, que la obra en su conjunto haya de entenderse como una recomendación dirigida a hombres jóvenes y dotados que estén sopesando qué tipo de vida deberían elegir; como una recomendación de aspirar al poder tiránico, no, desde luego, para satisfacer sus deseos, sino para ganarse el amor y la admiración de todos los hombres mediante muestras de benevolencia a la mayor escala posible[2]. De Sócrates, el maestro de Jenofonte, se sospechó que enseñaba a sus compañeros a ser «tiránicos»[3]: Jenofonte se expone a la misma sospecha.

Sin embargo, no es Jenofonte sino Simónides quien prueba que un tirano benefactor alcanzará la cumbre de la felicidad, y uno no puede identificar sin más las opiniones de un autor con las de uno de sus personajes. El hecho de que Simónides sea llamado «sabio» por Hierón[4] no prueba nada, pues no sabemos qué pensaba Jenofonte de la competencia de Hierón. Pero aunque supongamos que Simónides es simplemente el portavoz de Jenofonte, persisten grandes dificultades, pues la tesis de Simónides es ambigua. Está dirigida a un tirano que ha perdido la ilusión por la tiranía, que acaba de declarar que a un tirano apenas le queda otra cosa que colgarse. ¿No persigue el objetivo de consolar al tirano triste, y no resta sinceridad a un discurso este propósito de consolar?[5] ¿Es probable que sea sincero algún discurso dirigido a un tirano por un hombre que esté en su poder?[6].

---

[2] *Recuerdos de Sócrates* II 1.21; *Ciropedia* VIII 2.12. Compárese Aristóteles, *Política* 1325a 34ss., y Eurípides, *Las fenicias* 524-5.

[3] *Recuerdos de Sócrates* I 2.56.

[4] *Hierón* 1.1; 2.5.

[5] *Hierón* 8.1. Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 2.23-24 con ib. 16-17.

[6] *Hierón* 1.14-15; 7.2. Confróntese Platón, *Carta séptima* 332d6-7 e Isócrates, *A Nicocles* 3-4.

II

EL TÍTULO Y LA FORMA

Aunque prácticamente todo lo dicho en el *Hierón* es dicho por los personajes de Jenofonte, el propio Jenofonte es plenamente responsable del título de la obra[1]. El título es Ἱέρων ἢ Τυραννικός. Ninguna otra obra contenida en el *Corpus Xenophonteum* tiene un título que conste de un nombre propio y un adjetivo referido al tema de la obra. La primera parte del título recuerda al título del *Agesilao.* El *Agesilao* trata de un destacado rey griego, del mismo modo que el *Hierón* trata de un destacado tirano griego. También aparecen nombres propios de individuos en los títulos de la *Cyri Institutio,* la *Cyri Expeditio* y la *Apologia Socratis.* Agesilao, los dos Ciros y Sócrates parecen ser los hombres que más admiró Jenofonte. Pero ninguno de los dos Ciros era griego, y Sócrates no era gobernante: el *Agesilao* y el *Hierón,* los dos únicos escritos de Jenofonte cuyos títulos contienen nombres propios de individuos en nominativo, son los únicos escritos de Jenofonte de los que se puede decir que están dedicados a gobernantes griegos.

La segunda parte del título le recuerda a uno los títulos del *Hipparchicus [El jefe de la caballería],* el *Oeconomicus [Económico]* y el *Cynegeticus [De la caza].* Estos tres escritos se proponen la enseñanza

[1] Hasta qué punto es necesario considerar cuidadosamente los títulos de los escritos de Jenofonte, lo muestran con la mayor claridad las dificultades que presentan los títulos de la *Anábasis,* de la *Ciropedia* y, aunque de forma menos evidente, de los *Recuerdos de Sócrates.* Respecto al título del *Hierón,* véase también infra IV nota 50.

de artes apropiados para caballeros: el arte del jefe de caballería, el arte de administrar la propia hacienda y el arte de cazar[2]. Según esto, uno esperaría que el propósito de este *Tyrannicus* fuera enseñar el arte del tirano, la σοφία (o bien τέχνη) τυραννική[3]; y, de hecho, Simónides enseña allí a Hierón el mejor modo de ejercer el gobierno tiránico.

Sólo hay una obra de Jenofonte, aparte del *Hierón*, que tenga un título alternativo: los Πόροι ἢ περὶ προσόδων *[Los ingresos públicos]*. El propósito de esta obra es mostrar a los gobernantes (democráticos) de Atenas cómo podrían hacerse más justos mostrándoles cómo podrían superar la necesidad en que se encontraban de ser injustos[4]. Es decir, su propósito es mostrar cómo podría mejorarse el orden democrático de Atenas sin que cambiara en lo fundamental. Parecidamente, Simónides muestra al gobernante tiránico de Siracusa cómo podría sobreponerse a la necesidad de obrar injustamente en que se encuentra sin abandonar el gobierno tiránico como tal[5]. Jenofonte, discípulo de Sócrates, parece haber considerado tanto a la democracia como a la tiranía regímenes defectuosos[6]. *Los ingresos públicos* y el *Hierón* son las únicas obras de Jenofonte dedicadas a la cuestión de cómo cabría corregir un orden político (πολιτεία) de naturaleza defectuosa sin llegar a transformarlo en un orden político bueno.

Jenofonte podría haber explicado fácilmente y de modo directo el carácter condicional de la política recomendada en el *Hierón*. Sin embargo, si lo hubiera hecho, podría haber dado la impresión de que él no era absolutamente contrario a la tiranía. Pero «las ciudades», y en

---

[2] Sólo hay otro escrito más de Jenofonte que parecería perseguir el propósito de enseñar un arte, el περὶ ἱππικῆς; no podemos discutir aquí la cuestión de por qué no se titula Ἱππικός. El propósito de la *Ciropedia* es más teorético que práctico, como se pone de manifiesto ya en el primer capítulo de la obra.

[3] Compárese *Ciropedia* I 3.18 con Platón, *Téages* 124e11-125e7 y *Los amantes* 138b15ss.

[4] *Los ingresos públicos* 1.1. Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 4.11-12 y *El banquete* 4.1-2.

[5] *Hierón* 4.9-11; 7.10,12; 8.10; 10.8; 11.1.

[6] *Recuerdos de Sócrates* I 2.9-11; III 9.10; IV 6.12 (compárese IV 4). *Económico* 21.12. *La república de los lacedemonios.* 10.7; 15.7-8. *Agesilao* 7.2. *Helénicas* VI 4.33-35; VII 1.46 (confróntese V 4.1; VII 3.7-8). La frase inicial de la *Ciropedia* da a entender que la tiranía es el régimen menos estable. (Véase Aristóteles, *Política* 1315b10ss.).

especial Atenas, eran absolutamente contrarias a la tiranía[7]. Además, una de las acusaciones vertidas contra Sócrates era que enseñaba a sus discípulos a ser «tiránicos». Razones de este tipo explican que Jenofonte haya presentado sus reflexiones sobre la mejora del régimen tiránico (y con ello sobre la estabilización de ese régimen), a diferencia de sus reflexiones sobre la mejora del régimen ateniense, en forma de diálogo en el que él no participa de ningún modo: el *Hierón* es la única obra de Jenofonte en la que el autor, cuando habla en nombre propio, no utiliza nunca la primera persona, mientras que *Los ingresos públicos* es la única obra de Jenofonte cuya palabra inicial es ya un enfático *yo*. Las razones indicadas explican asimismo que las sugerencias, bastante breves, para la mejora del gobierno tiránico vayan precedidas de un discurso, considerablemente más largo, que expone el carácter indeseable de la tiranía en los términos más fuertes que caben.

El *Hierón* consta casi exclusivamente de palabras de hombres que no son el autor. Hay únicamente otra obra de Jenofonte que presenta esta peculiaridad: el *Económico*. En el *Económico*, también, el autor «se esconde»[8] casi por completo. El *Económico* es un diálogo entre Sócrates y otro ateniense sobre la administración de la casa. Según Sócrates, no parece haber una diferencia esencial entre el arte de administrar la casa y el de administrar los asuntos de la ciudad: ambos son denominados por él «el arte regio»[9]. Por tanto, sólo puede deberse a consideraciones secundarias el que el diálogo dedicado a enseñar ese arte se llame *Oeconomicus* y no *Politicus* o *Basilicus*. Existen abundantes indicios que muestran que el *Económico*, a pesar de que aparentemente está dedicado sólo al arte económico, en realidad trata del arte regio como tal[10]. Así que estamos autorizados a describir la relación de estos dos

[7] *Hierón* 4.5. *Helénicas* V 4.9,13; VI 4.32. Compárese *Hierón* 7.10 con *Helénicas* VII 3.7. Véase también Isócrates, *A Nicocles* 24.

[8] Platón, *La república* 393c11.

[9] *Recuerdos de Sócrates* III 4.7-12; 6.14; IV 2.11.

[10] *Económico* 1.23; 4.2-19; 5.13-16; 6.5-10; 8.4-8; 9.13-15; 13.4-5; 14.3-10; 20.6-9; 21.2-12. La observación despectiva sobre los tiranos al final de la obra es una conclusión adecuada para un escrito dedicado al arte regio como tal. Dado que Platón comparte la opinión «socrática» según la cual el arte político no difiere esencialmente del económico, se puede decir asimismo que el hecho de que su *Político* no se titule *Económico* obedece sólo a consideraciones secundarias.

diálogos de Jenofonte como relación de un *Basilicus* y un *Tyrannicus*: los dos diálogos tratan de los dos tipos de gobierno monárquico[11]. Dado que el economista es un gobernante, el *Económico* es, al igual que el *Hierón*, un diálogo entre un hombre sabio (Sócrates)[12] y un gobernante (el economista en potencia Critóbulo y el economista en acto Iscómaco). Pero mientras el sabio y los gobernantes del *Económico* son atenienses, ni el sabio ni el gobernante del *Hierón* lo son. Y mientras el sabio y el gobernante potencial del *Económico* eran amigos de Jenofonte, y Jenofonte mismo estaba presente en su conversación, el sabio y el gobernante del *Hierón* habían muerto mucho antes de los tiempos de Jenofonte. Evidentemente, no era posible atribuir la doctrina «tiránica» a Sócrates: pero la razón no era que hubiera escasez de tiranos en acto o en potencia en el entorno de Sócrates. Todo lo contrario. Nada habría sido más fácil para Jenofonte que disponer una conversación sobre cómo gobernar bien como tirano entre Sócrates y Cármides o Critias[13] o Alcibíades. Pero si lo hubiera hecho así —dando a Sócrates semejante papel en semejante contexto— habría destruido la base de su propia defensa de Sócrates. Es por esta razón por lo que el lugar ocupado en el *Económico* por Sócrates es ocupado en el *Hierón* por otro sabio. Tras haber escogido a Simónides, Jenofonte era libre de presentarlo en conversación con el tirano ateniense Hiparco[14]; pero está claro que deseaba evitar toda conexión entre los temas «tiranía» y «Atenas».

Uno no puede evitar preguntarse por qué eligió Jenofonte a Simónides como personaje principal prefiriéndolo a otros sabios de los que se sabía que habían tenido trato con tiranos[15]. Una pista nos la ofrece el paralelismo entre el *Hierón* y el *Económico*. El arte regio es moralmente superior al arte tiránico. Sócrates, que enseña el arte regio o arte económico, tiene un autocontrol perfecto por lo que hace a los placeres derivados de la riqueza[16]. Simónides, que enseña el arte tiránico, era

---

[11] *Recuerdos de Sócrates* IV 6.12.

[12] *Apología de Sócrates* 34.

[13] *Recuerdos de Sócrates* I 2.31ss.; III 7.5-6.

[14] Platón, *El jefe de la caballería* 228b-c (cf. 229b). Aristóteles, *La república de los atenienses* 18.1.

[15] Platón, *Carta segunda* 310e5ss.

[16] *Recuerdos de Sócrates* I 5.6.

famoso por su avaricia[17]. Sócrates, que enseña el arte económico o regio, no era economista porque no estaba interesado en aumentar su fortuna; de conformidad con esto, su enseñanza consiste en buena medida en relatar a un economista potencial una conversación que mantuvo en una ocasión con un economista real[18]. Simónides, que enseña el arte tiránico, y con éste también algunos rudimentos al menos del arte económico[19], sin ninguna ayuda, *era* un «economista».

A la luz del paralelismo entre el *Económico* y el *Hierón*, nuestra explicación previa del hecho de que Jenofonte presente la doctrina «tiránica» en la forma de un diálogo se revela insuficiente. Atendiendo a este paralelismo, hemos de plantear una cuestión más amplia, la de por qué el *Económico* y el *Hierón*, a diferencia de los otros dos escritos técnicos de Jenofonte, *El jefe de la caballería* y el *Cinegético*, están escritos, no en forma de tratados, ni siquiera de relatos, sino de diálogos. Las materias de las dos primeras obras —nos atrevemos a decir— son de una naturaleza más elevada, son más filosóficas que las de las dos últimas. Con arreglo a esto, su tratamiento debería ser también más filosófico. Desde el punto de vista de Jenofonte, el tratamiento filosófico es un tratamiento conversacional. Enseñar mediante una conversación el arte de gobernar tiene estas dos ventajas en particular. Primero, hace forzosa la confrontación de un sabio (el maestro) y un gobernante (el alumno). Además, obliga al lector a preguntarse si las lecciones impartidas por el sabio al gobernante dieron fruto, pues fuerza al autor a dejar sin respuesta esa pregunta, que es nada menos que una forma especial de la pregunta fundamental por la relación de teoría y práctica, o de conocimiento y virtud.

La segunda ventaja de la enseñanza que adopta la forma de una conversación destaca particularmente en el *Hierón*. Mientras la prueba de la desdicha del tirano injusto está basada enfáticamente en la experiencia[20], la prueba de la felicidad del tirano benefactor no lo está: tal felicidad es meramente prometida... por un poeta. El lector no puede por menos de preguntarse si la experiencia ofrecía ejemplo alguno de un tirano que

---

[17] Aristófanes, *La paz* 698-9. Aristóteles, *Retórica* 1391a8-11; 1405b24-28. Véase también Platón, *El sofista* 228c. Lessing llamó a Simónides el Voltaire griego.

[18] *Económico* 6.4; 2.2, 12ss. Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 7.1 con ib. III 1.1ss. Compárese *Anábasis* VI 1.23 con ib. I 10.12.

[19] *Hierón* 9.7-11; 11.4, 13-14. Confróntese *Económico* 1.15.

[20] *Hierón* 1.2,10; 2.6.

fuera feliz por ser virtuoso[21]. La correspondiente pregunta impuesta al lector del *Económico* es contestada, si no por el propio *Económico*, por la *Ciropedia* y el *Agesilao*. Pero la cuestión de la efectiva felicidad del tirano virtuoso queda sin decidir en el conjunto del *Corpus Xenophonteum*. Y aunque la *Ciropedia* y el *Agesilao* ponían más allá de toda duda imaginable la felicidad de los virtuosos reyes Ciro y Agesilao, mostrando o al menos sugiriendo cómo murieron, el *Hierón*, debido a su forma, no puede arrojar luz alguna sobre el final del tirano Hierón[22].

Confiamos en haber explicado por qué Jenofonte presenta la doctrina «tiránica» en forma de conversación entre Simónides y un tirano no ateniense. La comprensión adecuada de esa doctrina va más allá de la comprensión de su contenido. Se ha de considerar también la forma en que es presentada, pues de lo contrario no se advierte el lugar que ocupa, según el autor, en el conjunto de la sabiduría. La forma en que está presentada la caracteriza como una doctrina filosófica tal que a un hombre verdaderamente sabio no le importaría presentarla en su propio nombre. Además, al arrojar luz sobre el modo de proceder del sabio que se digna presentar la doctrina «tiránica» en su propio nombre —es decir, Simónides—, el autor nos muestra cómo debería presentarse esa doctrina a su destinatario último, el tirano.

---

[21] Nótese la casi completa ausencia de nombres propios en el *Hierón*. El único nombre propio que aparece en la obra (sin contar, naturalmente, con los nombres de Hierón, Simónides, Zeus y los griegos) es el de Daíloco, favorito de Hierón. George Grote, *Plato and the other companions of Socrates* (London, 1888, vol. I, 222), hace esta acertada observación: «Cuando leemos las recomendaciones hechas por Simónides al enseñar a Hierón cómo podría hacerse popular, percibimos de inmediato que son tan bienintencionadas como carentes de eficacia. Jenofonte no pudo encontrar ningún déspota griego real que se correspondiera con este modelo [...] ni fue capaz de inventar uno con visos de verosimilitud». Grote continúa, sin embargo, así: «Se vio forzado a recurrir a otros países y otras costumbres diferentes de las de Grecia. A esta necesidad en que se vio debemos, probablemente, la *Ciropedia*». De momento baste con observar que, según Jenofonte, Ciro no es un tirano sino un rey. El error de Grote se debe a la identificación de «tirano» y «déspota».

[22] Simónides apenas alude a la condición mortal de Hierón o de los tiranos en general (*Hierón* 10.4): Hierón, al ser un tirano, ha de suponerse que vive con perpetuo miedo a ser asesinado. Compárese en especial *Hierón* 11.7, final, con *Agesilao* 9.7, final. Compárese asimismo *Hierón* 7.2 y 7.7ss. así como 8.3ss. (los modos de honrar a la gente) con *Helénicas* VI 1.6 (honrar mediante la solemnidad del entierro). Cf. *Hierón* 11.7, 15 con Platón, *La república* 465d2-e2.

III

LA DISPOSICIÓN DEL DIÁLOGO

A. *Los personajes y sus intenciones*

«El poeta Simónides visitó en una ocasión al tirano Hierón. Cuando ambos tuvieron tiempo libre dijo Simónides...». Esto es todo lo que Jenofonte dice precisa y explícitamente sobre la situación en la que tuvo lugar al conversación. «Simónides visitó a Hierón»: no fue Hierón quien visitó a Simónides. A los tiranos no les gusta viajar a regiones extranjeras[1], y, como Simónides parece haberle dicho a la mujer de Hierón, los sabios pasan el tiempo a las puertas de los ricos, y no viceversa[2]. Simónides fue a ver a Hierón «en una ocasión»: estaba simplemente visitando a Hierón; los que vienen a exhibir ante el tirano algo sabio o hermoso o bueno prefieren irse tan pronto como han recibido su recompensa[3]. La conversación se inicia «cuando ambos tuvieron tiempo libre» y, podemos añadir, cuando estuvieron solos: no se inicia inmediatamente con la llegada de Simónides. En el curso de la conversación se pone de manifiesto que, con anterioridad a la conversación, Hierón había adquirido una opinión precisa sobre las cualidades de Simónides, y Simónides había podido observar a Hierón. No es imposible que la ocupación que tenían antes de disponer de tiempo libre fuera un negocio que tenían entre ellos. En todo caso, no eran completos extraños el uno

[1] *Hierón* 1.12; 2.8. Confróntese Platón, *República* 579b3-c3.
[2] Aristóteles, *Retórica* 1391a8-11.
[3] *Hierón* 1.13; 6.13; 11.10.

para el otro en el momento en que la conversación se inicia. El conocimiento o las opiniones que tenían uno acerca del otro incluso podrían explicar por qué se embarcan en una apacible conversación y cómo se comportan durante la conversación desde su mismo comienzo.

Es Simónides quien inicia la conversación. ¿Qué se propone? Comienza con la pregunta de si Hierón estaría dispuesto a explicarle algo que es probable que él sepa mejor que el poeta. La educada pregunta que dirige a un tirano que no es su gobernante se sitúa adecuadamente a mitad de camino entre el apóstrofe informal, utilizado tan a menudo por Sócrates en particular: «Dime...», o bien la pregunta cortés: «Mucho me gustaría saber...», por una parte, y por otra el trato deferente otorgado por Sócrates a los tiranos que son sus gobernantes (los «legisladores» Critias y Caricles): «¿Se me permite preguntar...?»[4]. Con su pregunta, Simónides se presenta como un hombre sabio que, siempre deseoso de aprender, quiere aprovechar la oportunidad de aprender algo de Hierón. De este modo, asigna a Hierón la posición del hombre que, en cierto aspecto, es más sabio y es una autoridad mayor que él mismo. Hierón, plenamente consciente de cuán sabio es Simónides, no tiene ni la más ligera idea del tipo de cosa que él pueda saber mejor que un hombre tan sabio como Simónides. Simónides le explica que, dado que él, Hierón, nació como simple particular y ahora es tirano, es probable que él, fundándose en su experiencia de ambas condiciones, sepa mejor que Simónides de qué modo difieren la vida de un tirano y la de los particulares en lo tocante a los gozos y las penas de los hombres[5]. La elección del tema es perfecta. La comparación de la vida del tirano y de la vida del simple particular es el único tema amplio o «docto» en la discusión del cual un sabio puede ser presentado con alguna verosimilitud como inferior al tirano que en otro tiempo fue un particular y que además no es sabio. Por otra parte, el punto de vista que, como sugiere Simónides, debería guiar la comparación —placer y dolor en tanto que distintos de virtud y vicio— parece ser característico de los tiranos en tanto que distintos de los reyes[6]. Así que Simónides parece iniciar la

---

[4] *Recuerdos de Sócrates* I 2.33. *Económico* 7.2. *Ciropedia* I 4.13; III 1.14; VIII 4.9.

[5] *Hierón* 1.1-2.

[6] Aristóteles, *Política* 1311a4-5. Compárese la tesis de Calicles en el *Gorgias* de Platón.

conversación con la intención de aprender algo de Hierón, o de obtener alguna información de primera mano de una autoridad en la materia que él propone.

Sin embargo, la razón con la que justifica su pregunta ante los ojos de Hierón no pasa de ser verosímil. Deja fuera de consideración la contribución decisiva del discernimiento, de la sabiduría, a la correcta valoración de las experiencias[7]. Además, la pregunta misma no es de una índole tal que ciertas experiencias peculiares por las que un hombre sabio puede haber pasado o no (tales como aquellas por las que sólo un tirano de verdad puede haber pasado) pudieran contribuir significativamente a darle respuesta cabal. La pregunta de Simónides relativa al tipo de diferencia que se da entre la vida del tirano y la del particular en lo tocante a placeres y dolores es idéntica, en este contexto, a la pregunta sobre cuál de los dos modos de vida es más deseable; pues «placer y dolor» constituyen el criterio último de preferencia que es considerado y sometido a examen. La pregunta inicial se torna más específica merced a la afirmación que Simónides hace poco después, según la cual la vida del tirano conoce muchos más placeres de todo tipo y muchos menos dolores de todo tipo que la vida del particular, o dicho de otro

[7] Obsérvese el εἰκός repetido en *Hierón* 1.1-2. El significado de esta indicación lo revela lo que sucede durante la conversación. Para saber mejor que Simónides cómo difieren los dos modos de vida respecto a placeres y dolores, Hierón tendría que poseer un conocimiento real de ambos modos de vida; es decir, es preciso que Hierón no haya olvidado los placeres y dolores característicos de la vida privada; sin embargo, Hierón sugiere que no los recuerda suficientemente (1.3). Además, el conocimiento de la diferencia en cuestión se adquiere por medio de cálculo o razonamiento (1.11, 3), y el cálculo exigido presupone el conocimiento del diverso valor, o del diverso grado de importancia, de los distintos tipos de placer y dolor; sin embargo, Hierón tiene que aprender de Simónides que algunos tipos de placer son de importancia menor si se los compara con otros (2.1; 7.3-4). Además, para conocer mejor que Simónides la diferencia en cuestión, Hierón tendría que poseer una capacidad de calcular o razonar al menos igual de grande que la de Simónides; sin embargo, Simónides muestra que el presunto conocimiento por parte de Hierón de esa diferencia (conocimiento que no hubiera adquirido sin la ayuda de Simónides) se basa en el fatal olvido de un factor de máxima relevancia (8.1-7). La tesis de que un hombre que haya experimentado ambos modos de vida conoce el modo en que difieren mejor que quien sólo ha experimentado uno de ellos sólo es verdadera, por tanto, si se le añaden matizaciones importantes; en sí misma, esa tesis es el resultado de un entimema y no pasa de ser verosímil.

modo, que la vida tiránica es más deseable que la vida del particular[8]. Hasta Hierón reconoce que la afirmación de Simónides es sorprendente en la boca de un hombre con fama de sabio: un sabio debería ser capaz de juzgar la felicidad o miseria de la vida del tirano sin necesidad de haber experimentado realmente la vida tiránica[9]. La pregunta de si la vida tiránica es más deseable que la vida privada, o hasta qué punto lo sea, y en particular si es más deseable desde el punto de vista del placer, o en qué medida lo sea, no representa un verdadero problema para un hombre que haya adquirido la sabiduría[10]. Si Simónides era un sabio, entonces hubo de tener un motivo distinto del ansia de saber para investigar junto con Hierón esa cuestión.

Hierón expresa su opinión de que Simónides es un sabio, un hombre mucho más sabio que él mismo. Esta afirmación es refrendada en cierta medida por la acción del diálogo, que muestra que Simónides es capaz de enseñar a Hierón el arte de gobernar como tirano. Aunque de este modo se muestra que Simónides es más sabio que Hierón, no es en modo alguno seguro que Jenofonte lo considerara sabio sin más. Lo que Jenofonte pensaba de la sabiduría de Simónides sólo puede establecerse de manera definitiva mediante una comparación de Simónides con Sócrates, a quien ciertamente Jenofonte consideraba sabio. Cabe, sin embargo, alcanzar una conclusión provisional sobre la base del paralelismo del *Hierón* y el *Económico*, así como de la siguiente consideración: si Simónides fuera sabio, dominaría el arte de la conversación; es decir, podría hacer lo que quisiera con cualquier interlocutor[11], o

---

[8] *Hierón* 1.8, 14, 16. Simónides dice que a los tiranos se los admira o envidia universalmente (1.9), y da a entender que, por supuesto, eso mismo no es verdad respecto a los particulares como tales. Sus declaraciones, algo más reservadas, en 2.1-2 y 7.1-4, acerca de tipos específicos de placer han de ser entendidas, para empezar, a la luz de su afirmación general acerca de todos los tipos de placer en 1.8. La afirmación que Simónides hace en 2.1-2 es entendida por Hierón a la luz de la afirmación general hecha por Simónides, como queda claro por 2.3-5; 4.6; y 6.12. (Compárese asimismo 8.7 con 3.3.) Para la interpretación de la pregunta inicial de Simónides, considérese Isócrates, *A Nicocles* 4-5.

[9] *Hierón* 2.3-5. Tampoco se debería olvidar el hecho de que el autor del *Hierón* nunca fue tirano. Confróntese Platón, *La república* 577a-b y *Gorgias* 470d5-e11.

[10] *Recuerdos de Sócrates* I 3.2; IV 8.6; 5.9-10. Compárese *Anábasis* VI 1.17-21.

[11] *Recuerdos de Sócrates* IV 6.1,7; III 3.11; I 2.14.

podría conducir cualquier conversación al desenlace que él deseara. Su conversación con Hierón conduce al tipo de sugerencias sobre la mejora del régimen tiránico que cabría esperar que un sabio hiciera a un tirano hacia el que está bien dispuesto. Asumiremos, por tanto, que el sabio Simónides inicia la conversación tratando de ser de algún provecho a Hierón, acaso para resultar beneficiado a su vez o para beneficiar a los súbditos del tirano. Durante su estancia con Hierón, Simónides había observado varias cosas respecto al gobernante, algunas relativas a su apetito, otras a sus amoríos[12]; y Simónides sabía que Hierón estaba cometiendo ciertos errores graves, como participar en los juegos olímpicos y píticos[13]. Para decirlo de manera más general, Simónides sabía que Hierón no era un gobernante perfecto. Decidió enseñarle cómo gobernar bien como tirano. Más concretamente, consideraba recomendable advertirle frente a ciertos errores graves. Pero, aun dejando aparte la cortesía elemental, nadie desea hacer reproches a un tirano o hablar mal de él en su presencia[14]. Así que Simónides, valiéndose de los medios menos ofensivos, tenía que provocar en el tirano un estado de ánimo en el que a este último le agradara escuchar atentamente e incluso pedir el consejo del poeta. Al mismo tiempo, o mediante la misma acción, tenía que convencer a Hierón de su competencia para dar buenos consejos a un tirano.

Antes de que Simónides pueda enseñar a Hierón cómo gobernar como tirano, ha de hacer que cobre conciencia, o se acuerde, de las dificultades que le acosan y que no puede superar, de las deficiencias de su régimen e incluso de su vida entera. Que otra persona nos haga cobrar conciencia de nuestras propias deficiencias significa, para la mayor parte de la gente, ser humillado por el censor. Simónides tiene que humillar al

---

[12] *Hierón* 1.21, 31.

[13] Compárese *Hierón* 11.5-6 y *Agesilao* 9.6-7 con Píndaro, *Olímpicas* I y *Píticas* I-III.

[14] *Hierón* 1.14. La misma regla de conducta fue seguida por Sócrates. Compárese la manera en que se comportaba al hablar a los «legisladores» Critias y Caricles con la condena pública de los Treinta que pronunció «en algún lugar», es decir, no en presencia de los tiranos, y que hubo de ser «referida» a Critias y Caricles (*Recuerdos de Sócrates* I 2.32-38; obsérvese la repetición de ἀπαγγελθέντος). En el *Protágoras* de Platón, Sócrates excusa a Simónides por haber elogiado a tiranos a la fuerza.

tirano; tiene que reducirlo a una condición de inferioridad, o, para describir la intención de Simónides a la luz del propósito alcanzado aparentemente por él, tiene que descorazonar al tirano. Además, si pretende utilizar como punto de partida de su enseñanza el reconocimiento por parte de Hierón de sus propios defectos, tiene que inducir a Hierón a conceder expresamente todos los hechos desagradables sobre su vida que sean relevantes. Lo menos que puede hacer, para evitar ofensas innecesarias, es hablar, no sobre la vida de Hierón, sino sobre un tema más general y menos ofensivo. Para empezar, supondremos que al iniciar una conversación con Hierón sobre la deseabilidad de la vida del tirano comparada con la vida de los particulares, le guía la intención de descorazonar al tirano mediante una comparación de la vida del tirano, y por tanto de la vida del propio Hierón, con la vida del particular.

Para alcanzar este objetivo inmediato del modo menos ofensivo, Simónides tiene que crear una situación en la que no sea él, sino el mismo tirano, quien explique los inconvenientes de su vida, o de la vida del tirano en general; una situación en la que, además, el tirano haga este trabajo, en principio desagradable, no sólo espontáneamente sino incluso con gusto. El artificio mediante el cual Simónides provoca este resultado consiste en dar a Hierón la oportunidad de reivindicar su superioridad al tiempo que demuestra su inferioridad. Simónides inicia la conversación presentándose explícitamente como un hombre que tiene que aprender de Hierón, o que es, en cierto aspecto, menos sabio que Hierón, o asumiendo el papel de alumno. Después, se hace portavoz de la opinión de que la vida del tirano es más deseable que la del particular, es decir: de la tosca opinión sobre la tiranía que es característica de los ignorantes, de la multitud o del vulgo[15]. De este modo, se presenta de manera tácita, y en consecuencia tanto más eficaz, como hombre que es, en términos absolutos, menos sabio que Hierón. De esta manera tienta a Hierón a asumir el papel del maestro[16]. Logra seducirle para que refute la opinión vulgar y pruebe de este modo que la vida del tirano, y por tanto su propia vida, es extremadamente desdichada. Hierón reivindica su superioridad imponiendo su argumento, que, por lo que respecta a su contenido, es sencillamente deprimente

---

[15] *Hierón* 1.9-10, 16-17; 2.3-5.
[16] *Hierón* 1.10; 8.1.

para él: al demostrar que es extremadamente desdichado, demuestra que es más sabio que el sabio Simónides. Sin embargo, su victoria es su derrota. Apelando al interés del tirano por ser superior, a su deseo de victoria, Simónides logra el reconocimiento espontáneo y casi gozoso por parte del tirano de todos los defectos de su vida y, con ello, una situación en la que el ofrecimiento de consejo es el acto, no de un maestro de escuela torpe, sino de un poeta con sentimientos humanitarios. Además, en el mismo momento en que Hierón cobre conciencia de haber caído directamente en la trampa que Simónides le había puesto tan ingeniosa y seductoramente, estará más convencido que nunca de la sabiduría de Simónides.

Antes de que Simónides comience a enseñar a Hierón, es decir, en la parte más larga del *Hierón* (capítulos 1-7), se presenta a Hierón como menos sabio de lo que es. En la primera parte del *Hierón* Simónides esconde su sabiduría. No se limita a referir la opinión vulgar sobre la tiranía, no se limita a brindársela a Hierón para que la refute, preguntándole qué piensa de ella; lo que hace es adoptarla. Hierón, justificadamente, tiene la impresión de que Simónides ignora o se llama a engaño sobre la naturaleza de la vida del tirano[17]. De modo que surge la cuestión de por qué el artificio de Hierón no resulta contraproducente: ¿cómo es que Hierón puede seguir tomándolo en serio? ¿Cómo es que no lo considera un loco, un seguidor alocado de las opiniones del vulgo? La situación en la que tiene lugar la conversación queda sumida en la oscuridad en tanto no se explique satisfactoriamente esta dificultad.

La dificultad sería insoluble si ser vulgar significara ser sencillamente loco o ignorante. La opinión vulgar sobre la tiranía puede resumirse así: la tiranía es mala para la ciudad pero buena para el tirano, pues la vida tiránica es el género de vida más gozoso y deseable[18]. Esta opinión se funda en la premisa básica del espíritu vulgar, según la cual los placeres del cuerpo y la riqueza o el poder son más importantes que la virtud. A la opinión vulgar se oponen, no sólo los sabios, sino sobre todo

[17] *Hierón* 2.3-5.

[18] Aunque todos los hombres consideren envidiables a los tiranos, aunque la multitud se deje engañar por el esplendor externo de los tiranos, la multitud no desea ser gobernada por tiranos, sino por los justos. Compárese *Hierón* 2.3-5 con ib. 5.1 y 4.5. Confróntese Platón, *La república* 344b5-c1.

los caballeros. Según la opinión del caballero perfecto, la tiranía es mala, no sólo para la ciudad, sino sobre todo para el tirano mismo[19]. Al adoptar la opinión vulgar, Simónides rechaza tácitamente la opinión del caballero. ¿Será que él no es un caballero? ¿Será que carece de la moderación, del autocontrol del caballero? ¿Podría ser peligroso? El que esta sospecha surja depende, evidentemente, de la opinión que tenga Hierón sobre la relación entre el «sabio» y los «caballeros». Pero si surge, la discusión teórica y un tanto lúdica se transformará en conflicto.

El elemento irónico del proceder de Simónides haría peligrar el logro de su verdadero propósito si no suscitara en el alma del tirano una emoción más profunda que el deseo, algo caprichoso, de obtener una victoria dialéctica. El modo como entiende la pregunta y la afirmación de Simónides y como reacciona ante ellas está forzosamente determinado por su opinión sobre las cualidades de Simónides y sobre su intención. Él considera a Simónides un sabio. Su actitud ante Simónides será, por tanto, un caso especial de su actitud hacia los sabios en general. Dice que los tiranos temen a los sabios. Su actitud hacia Simónides ha de ser entendida en consecuencia: «En vez de admirarlo», lo teme[20]. Teniendo en cuenta el hecho de que Simónides es un extranjero en la ciudad de Hierón, y que por tanto no es probable que sea verdaderamente peligroso para el gobierno de Hierón[21], preferimos decir que su admiración por Simónides está motivada por algún temor, por algún temor *in statu nascendi*, es decir: por la desconfianza. Él no se fía de la gente en ningún caso; será particularmente desconfiado en su trato con un hombre de extraordinarias facultades. Por consiguiente, no es probable que sea del todo franco. Es probable que sea tan reservado como Simónides, aunque por razones algo distintas[22]. Es probable que la conversación entre ellos tenga lugar en una atmósfera de franqueza limitada.

El miedo que el tirano le tiene a los sabios es peculiar. Este hecho crucial es explicado por Hierón en el que es, muy literalmente, el pasaje central del *Hierón*[23]. Teme a los valientes porque podrían correr ries-

---

[19] Compárese el final del *Económico* con ib. 6.12ss. Véase también *Recuerdos de Sócrates* II 6.22ss.

[20] *Hierón* 5.1; 1.1.

[21] *Hierón* 6.5. Aristóteles, *Política* 1314a10-13.

[22] *Hierón* 4.2. Véase supra nota 14.

[23] *Hierón* 5.1-2.

gos por amor a la libertad. Teme a los justos porque la multitud podría desear ser gobernada por ellos. Por lo que respecta a los sabios, teme que «pudieran tramar algo». Teme, pues, a los valientes y a los justos porque sus virtudes o acciones virtuosas podrían causar la restauración de la libertad o al menos de un gobierno no tiránico. Esto, nada más que esto, es explicado por Hierón en términos inequívocos. No dice explícitamente qué tipo de peligros recela de los sabios: ¿teme que pudieran tramar algo en favor de la libertad o de un gobierno justo, o teme que pudieran tramar algo con algún otro propósito?[24]. La declaración explícita de Hierón deja sin contestar la pregunta crucial de por qué teme el tirano a los sabios.

La explicación más cauta del silencio de Hierón consistiría en sugerir que él no sabe qué intenciones tiene el sabio. Habiendo sido en otro tiempo un particular, un ciudadano particular, súbdito de un tirano, conoce y comprende los objetivos de los valientes y de los justos tan bien como ellos mismos. Pero nunca ha sido sabio: no conoce la sabiduría por experiencia propia. Se da cuenta de que la sabiduría es una virtud, un poder, por consiguiente un límite al poder del tirano, y por tanto un peligro para el gobierno del tirano. Se da cuenta, además, de que la sabiduría es algo distinto de la valentía y la justicia. Pero no capta claramente el carácter específico y positivo de la sabiduría: la sabiduría es más escurridiza que la valentía o la justicia. Quizá no sería exagerado decir que para el tirano la sabiduría, a diferencia de la valentía y la justicia, es algo misterioso. En todo caso, su miedo a los sabios es un miedo indeterminado, en ocasiones (como en el caso del miedo de Hierón a Simónides) apenas pasa de ser un malestar vago pero intenso.

Esta actitud hacia los sabios es característica no sólo de los tiranos. Es de suponer que el destino de Sócrates haya estado presente en todo momento en la mente de Jenofonte. Ese destino confirmaba la opinión de que los hombres sabios se exponen a ser envidiados por hombres que son menos sabios o que son completamente ignorantes, y que están expuestos a todo tipo de sospecha vaga por parte de «la multitud». El propio Jenofonte sugirió que la misma experiencia que había sufrido Sócrates en una democracia la habría sufrido en una monarquía: los

[24] Hierón menciona «tramar algo malo y vil» en 4.10, es decir, casi inmediatamente antes del pasaje crucial. Confróntese también 1.22-23.

hombres sabios se exponen al odio o la sospecha tanto de los monarcas como de los ciudadanos corrientes[25]. La desconfianza hacia los sabios, que procede de la falta de comprensión respecto a la sabiduría, es característica de los vulgares, de tiranos y no tiranos por igual. La actitud de Hierón hacia los sabios tiene al menos algún parecido con la actitud vulgar.

El destino de Sócrates mostró que los que no entienden la naturaleza de la sabiduría tienden a confundir al sabio con el sofista. Tanto el sabio como el sofista poseen, en cierto sentido, sabiduría. Pero mientras el sofista prostituye la sabiduría con propósitos viles, y especialmente por dinero, el sabio hace el uso más noble o moral de la sabiduría[26]. El sabio es un caballero, mientras que el sofista es servil. El error de confundir al sabio con el sofista lo hace posible la ambigüedad del término «caballerosidad». En el lenguaje corriente, «caballero» designa a un hombre justo y valiente, un buen ciudadano, que como tal no es necesariamente un hombre sabio. A Iscómaco, ese hombre perfectamente respetable a quien Jenofonte confronta con Sócrates, lo llama caballero todo el mundo, hombres y mujeres, extranjeros y ciudadanos. En el sentido socrático del término, el caballero es idéntico al sabio[27]. La esencia de la sabiduría, o lo que distingue la sabiduría de la caballerosidad corriente, se le escapa al vulgo, que por ello puede llegar a creer en una oposición entre la sabiduría y la única caballerosidad que conoce: el vulgo puede dudar de la caballerosidad de los sabios. Alcanzará a ver que la sabiduría es la capacidad para lograr adquirir aquella posesión que es la más valiosa y por tanto la más difícil de obtener. Pero, al creer que la vida tiránica es la posesión más gozosa y por tanto la posesión más deseable, propenderán a identificar la sabiduría con la capacidad de convertirse en tirano o de seguir siendo tirano. Los que tienen éxito en adquirir poder tiránico, y en conservarlo por poco tiempo que sea, son admirados como hombres

---

[25] *Recuerdos de Sócrates* I 2.31; IV 2.33; *El banquete* 6.6; *Apología de Sócrates* 20-21; *Ciropedia* III 1.39. Confróntese Platón, *Apología* 23d4-7 y 28a6-b1, así como *Carta séptima* 344c1-3.

[26] *Recuerdos de Sócrates* I 6.12-13.

[27] Compárese *Económico* 6.12ss. y 11.1ss. con *Recuerdos de Sócrates* I 1.16 y IV 6.7. Confróntese Platón, *La república* 489e3-490a3. La distinción de los dos significados de «caballero» se corresponde con la distinción platónica entre la virtud común o política y la genuina virtud.

sabios y afortunados: la habilidad específica que capacita a un hombre para convertirse en tirano o seguir siéndolo es identificada popularmente con la sabiduría. Por otra parte, si un sabio se abstiene abiertamente de aspirar al poder tiránico, puede, pese a ello, ser sospechoso de enseñar a sus amigos a ser «tiránicos»[28]. Partiendo de la noción vulgar de sabiduría, resulta verosímil la conclusión de que el sabio aspirará a la tiranía o, si ya es tirano, intentará conservar ese puesto.

Volvamos ahora al discurso de Hierón sobre las distintas clases de excelencia humana. Los valientes correrían riesgos por amor a la libertad; los justos serían deseados como gobernantes por la multitud. Los valientes, en tanto que valientes, no serían deseados como gobernantes, y los justos, en tanto que justos, no se rebelarían. Con la misma claridad con que se distingue a los valientes en tanto que valientes de los justos en tanto que justos, los sabios en tanto que sabios se distinguen tanto de los valientes como de los justos. ¿Correría riesgos el sabio por amor a la libertad? ¿Corrió Sócrates, en tanto que distinto de Trasíbulo, tales riesgos? Aunque condenara «en algún lugar» el modo de proceder de Critias y sus compañeros, y aunque se negara a obedecer sus órdenes injustas, no trabajó para derrocarlos[29]. ¿Serían los sabios deseados como gobernantes por la multitud? ¿Fue deseado Sócrates como gobernante por la multitud? Uno no tiene derecho a suponer que la opinión de Hierón sobre la sabiduría y la justicia sea idéntica a la de Jenofonte. El contexto sugiere que, según Hierón, los sabios, en tanto que sabios, tienen un propósito diferente de los propósitos de los valientes y de los justos, o, si la valentía y la justicia combinadas son la esencia de la caballerosidad, que el sabio no es necesariamente un caballero. El contexto sugiere que los sabios tienen otra meta que los enemigos típicos de la tiranía, que se interesan por la restauración de la libertad y la «posesión de buenas leyes»[30]. Esta

---

[28] *Ciropedia* I 1.1. *Recuerdos de Sócrates* I 2.56; 6.11-12. Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 2.33 con *El banquete* 3.4. Véase Platón, *Carta séptima* 333b3ss. y 334a1-3, así como *Gorgias* 468e6-9 y 469c3 (cf. 492d2-3); también *La república* 493a6ss.

[29] *Recuerdos de Sócrates* I 2.31ss.; IV 4.3. *El banquete* 4.13. Confróntese Platón, *Apología* 20e8-21a3 y 32c4-d8, así como *Gorgias* 480e6ss.; también *Protágoras* 329e2-330a2. Cf. supra nota 14.

[30] *Helénicas* IV 4.6. Confróntese *El banquete* 3.4.

sugerencia está lejos de ser contradicha por Simónides, que evita en su enseñanza los términos «libertad» y «ley». Sólo hay una alternativa razonable: el tirano teme al sabio porque éste podría intentar derrocar al tirano, no para restaurar el gobierno no tiránico, sino para convertirse él mismo en tirano; o bien porque podría aconsejar a un discípulo o amigo suyo sobre cómo podría convertirse en tirano derrocando al tirano actual. La afirmación central de Hierón no excluye, sino que más bien sugiere, la concepción vulgar de la sabiduría[31]; no excluye, sino que más bien sugiere la opinión de que el sabio es un tirano potencial[32].

Hierón, de algún modo, es consciente del hecho de que los sabios no juzgan la felicidad o desdicha a partir de la apariencia externa, pues saben que la sede de la felicidad y la desdicha está en las almas de los hombres. Por eso le parece sorprendente que Simónides identifique, a todos los efectos prácticos, la felicidad con la riqueza y el poder, y en último término con la vida tiránica. No dice, sin embargo, que no sea posible que Simónides, siendo un sabio, quiera decir lo que parece decir, o que tenga que estar bromeando. Por el contrario, se toma completamente en serio la afirmación de Simónides. No considera increíble o imposible que un sabio mantenga la opinión adoptada por Simó-

---

[31] Aunque Hierón dice que el tirano es injusto, no dice que sea estúpido. Y aunque dice que el entorno del tirano lo componen los injustos, los inmoderados y los serviles, no dice que lo compongan los tontos. Considérese la falta de correspondencia entre las virtudes mencionadas en *Hierón* 5.1 y los vicios mencionados en 5.2. Además, al demostrar que es más sabio que el sabio Simónides, Hierón demuestra que el tirano puede ser sabio de hecho.

[32] Según el Sócrates de Jenofonte, quien posee el conocimiento específico requerido para gobernar bien es *eo ipso* gobernante (*Recuerdos de Sócrates* III 9.10; 1.4). Por tanto, quien posee el arte tiránico es *eo ipso* tirano. Desde el punto de vista de Jenofonte, la desconfianza de Hierón hacia Simónides es un reflejo irónico de la verdad socrática. Es irónico por la siguiente razón: desde el punto de vista de Jenofonte, el maestro sabio del arte regio, o del arte tiránico, no es un gobernante potencial en el sentido corriente del término, pues quien sabe cómo gobernar no desea necesariamente gobernar. Hasta Hierón concede implícitamente que los justos no desean gobernar, o que desean únicamente ocuparse de sus propios asuntos (cf. *Hierón* 5.1 con *Recuerdos de Sócrates* I 2.48 y II 9.1). Si el sabio es necesariamente justo, el maestro sabio del arte tiránico no deseará ser tirano. Pero es precisamente esta conexión necesaria entre sabiduría y justicia lo que es puesto en cuestión por la distinción que hace Hierón entre los sabios y los justos.

nides[33]. No lo considera imposible porque cree que sólo la experiencia de un tirano puede establecer con certeza definitiva si la vida tiránica es o no más deseable que la vida del particular[34]. En realidad, él no conoce el propósito de los sabios. No está convencido, por tanto, de que el sabio sea un tirano potencial. Ni tampoco está convencido de lo contrario. Oscila entre dos concepciones diametralmente opuestas, entre la concepción vulgar y la concepción sabia sobre la sabiduría. Cuál de las dos concepciones opuestas adopte en un caso dado, dependerá de la conducta del individuo sabio con el que conversa. Respecto a Simónides, la cuestión queda decidida por el hecho de que adopte la opinión vulgar según la cual la vida tiránica es más deseable que la vida del particular. Al menos en su conversación con Simónides, a Hierón le turbará la sospecha de que el sabio pueda ser un tirano potencial, o un consejero potencial de los posibles rivales de Hierón[35].

El miedo o desconfianza de Hierón hacia Simónides nace de su actitud hacia los sabios y existiría con independencia del tema sobre el que conversaran. Pero si había un tema que pudiera agravar las sospechas que Simónides despertaba en Hierón, ése era el tema que el sabio de

[33] *Hierón* 2.3-5 (compárese esta formulación con la utilizada ib. 1.9 y en *Ciropedia* IV 2.28). Debería subrayarse que en este importante pasaje Hierón no habla explícitamente de sabiduría. (Su única observación explícita sobre la sabiduría aparece en el pasaje central, en 5.1). Además, Hierón matiza tácitamente lo que dice sobre la felicidad en 2.3-5 en un pasaje posterior (7.9-10), en el que admite que la dicha requiere signos externos o visibles.

[34] *Hierón* 2.6; 1.10.

[35] Hierón declara al comienzo que Simónides es un *hombre* (ἀνήρ) sabio; pero como Simónides explica en 7.3-4, los hombres [de verdad] (ἄνδρες), a diferencia de los seres humanos [corrientes] (ἄνθρωποι), son arrastrados por la pasión y, en consecuencia, tienden a aspirar al poder tiránico. (El ἀνδρὸς al final de 1.1 corresponde al ἀνθρώποις al final de 1.2. Cf. también 7.9, comienzo.) Poco después del inicio, Hierón observa que Simónides es «todavía un particular» (1.3), dando a entender de este modo que bien podría convertirse en tirano. En consonancia con esto, Hierón habla sólo una vez de «vosotros [los particulares]», mientras que Simónides habla bastante a menudo de «vosotros [los tiranos]»: Hierón duda sobre si considerar a Simónides simplemente como un particular (6.10. El «vosotros» de 2.5 se refiere a los hombres con fama de sabios, en tanto que distintos de la multitud. Simónides habla de «vosotros los tiranos» en los siguientes pasajes: 1.14, 16, 24, 26; 2.2; 7.2, 4; 8.7). Para la distinción entre «hombres de verdad» y «seres humanos corrientes», confróntese también *Anábasis* I 7.4; *Ciropedia* IV 2.25; V 5.33; Platón, *La república* 550a1; *Protágoras* 316c5-317b5.

hecho propuso: un tema relativo al objeto con respecto al cual los tiranos temen a los sabios. Además, Simónides dice explícitamente que todos los hombres consideran a los tiranos con una mezcla de admiración y envidia, o que están celosos de los tiranos, y Hierón entiende lo bastante el alcance de esta afirmación como para aplicarla a Simónides y decir que el propio Simónides tiene celos de los tiranos[36]. Hierón no posee la verdadera comprensión de la naturaleza de la sabiduría, que es lo único que podría protegerle de sospechar de la pregunta de Simónides sobre la deseabilidad de la vida del tirano comparada con la del particular. Al carecer de tal comprensión, Hierón no puede estar seguro de que la pregunta no pueda perseguir el propósito preciso de sonsacar al tirano alguna información de primera mano sobre una condición de la que el poeta está celoso, o a la que aspira para sí o para algún otro. Su temor o desconfianza hacia Simónides pasará a ser un temor o desconfianza reforzado y definitivamente confirmado por el hecho de que Simónides parezca creer que la vida del tirano es más deseable que la del particular. La confesión, aparentemente franca, de Simónides sobre sus preferencias le parecerá a Hierón que le proporciona la ocasión de librarse de su malestar. Toda su respuesta perseguirá el propósito concreto de disuadir a Simónides de mirar a los tiranos con una mezcla de admiración y envidia.

---

[36] *Hierón* 1.9; 6.12. ζηλόω, el término utilizado por Simónides y más adelante por Hierón, significa celos, equivalente noble de la envidia, y no envidia propiamente (cf. Aristóteles, *Retórica* II 11). Que el tirano está expuesto a la envidia en el sentido estricto del término, se echa de ver por la observación de Hierón en 7.10 y por la enfática promesa de Simónides al final del diálogo: el tirano que se ha convertido en benefactor de sus súbditos será feliz sin ser envidiado. Cf. también 11.6, donde se da a entender que un tirano como Hierón es envidiado (cf. supra nota 13). En *Hierón* 1.9 Simónides evita hablar de «envidia» porque el término podría sugerir que todos los hombres le tienen mala voluntad al tirano, y esta implicación echaría a perder por completo el efecto de sus palabras. Las palabras de Hierón en 6.12, que se refieren no sólo a 1.9 sino también a 2.2, equivalen a una rectificación de lo que Simónides había dicho en el pasaje anterior; Hierón sugiere que no todos los hombres, sino sólo los hombres como Simónides, tienen celos de las riquezas y el poder del tirano. En cuanto a la distinción que hace Simónides (en 1.9) entre «todos los hombres» que tienen celos de los tiranos y la «multitud» de los que desean ser tiranos, hay que entenderla como sigue: muchos que consideran que una cosa es una posesión envidiable no la desean seriamente, pues están convencidos de su incapacidad para adquirirla. Confróntese Aristóteles, *Política* 1311a29-31 y 1313a17-23.

Aprovechando esta intención de Hierón[37], Simónides le obliga a utilizar el lenguaje más fuerte que cabe contra la tiranía y finalmente a declarar su propia bancarrota, con lo que cede a Simónides la iniciativa en la conversación. La intención de Simónides de desanimar a Hierón y la intención de Hierón de disuadir a Simónides de admirar o envidiar a los tiranos producen, al cooperar, el principal resultado que Simónides pretendía, a saber: una situación en la que Hierón no tiene más remedio que escuchar el consejo de Simónides.

Para provocar la reacción apasionada de Hierón, Simónides tiene que exagerar en su argumento en favor de la tiranía. Al leer todas sus declaraciones una a una, a uno le llama la atención el hecho de que, si bien hay algunos pasajes en los que, más o menos obligado por los argumentos de Hierón, concede que la tiranía tiene sus inconvenientes, uno encuentra más pasajes en los que, de manera espontánea e intensa, afirma sus ventajas. Las palabras de Simónides sobre la tiranía justificarían que Hierón pensara que Simónides tiene envidia de los tiranos. Sin embargo, el carácter irónico del elogio que hace Simónides de la tiranía como tal (a diferencia de su elogio de la tiranía benefactora en la segunda parte del *Hierón)* difícilmente puede pasar inadvertido a ningún lector. Por ejemplo, cuando afirma que los tiranos disfrutan más de los sonidos que los particulares, pues constantemente oyen la clase de sonido más agradable —a saber, la alabanza—, no ignora el hecho de que la alabanza que recibe el tirano de su entorno no es genuina alabanza[38]. Por otra parte, Hierón está interesado en exagerar su argumento en contra de la tiranía. Este punto requiere discusión, dado que la condena explícita de la tiranía en el *Hierón* queda encomendada exclusivamente a Hierón, y por tanto la interpretación de la intención que persigue el *Hierón* en su conjunto depende decisivamente de la correcta apreciación de las declaraciones de Hierón sobre este tema.

Es ciertamente inadmisible dar por sentado que Hierón es simplemente el portavoz de la opinión de Jenofonte sobre la tiranía. Además,

---

[37] Al utilizar el miedo del tirano como medio para su mejora, Simónides actúa de acuerdo con un principio pedagógico de Jenofonte; véase *El jefe de la caballería* 1.8; *Recuerdos de Sócrates* III 5.5-6; *Ciropedia* III 1.23-24.

[38] Compárese *Hierón* 1.14 con 1.16. Nótese el carácter enfático del asentimiento de Simónides a la réplica de Hierón (1.16, comienzo). Compárese también 2.2 con 11.2-5.

no faltan indicios que sugieran que la condena de la tiranía por parte de Hierón es, en opinión de Jenofonte, exagerada. Hierón afirma que «*las* ciudades honran grandemente a los tiranicidas»; Jenofonte, en cambio, nos dice que los asesinos de Jasón que sobrevivieron fueron honrados «en *la mayor parte* de las ciudades griegas» a las que fueron[39]. Hierón afirma que los tiranos «saben bien que *todos* sus súbditos son sus enemigos»; Jenofonte, en cambio, nos dice que los súbditos del tirano Eufrón lo consideraban su benefactor y sentían por él el mayor respeto[40]. Hierón describe al tirano como privado de todos los placeres de una compañía alegre; Jenofonte, en cambio, describe al tirano Astiages disfrutando, sin temor y a manos llenas, de esos placeres[41]. Con todo, puede que Hierón haya dicho más contra la tiranía de lo que Jenofonte concedería; pero puede que haya dicho exactamente lo que él pensaba fundándose en sus amargas experiencias. Ahora bien, es imposible que el lector de los discursos de Hierón, por cuidadoso que sea, sepa algo sobre la expresión del rostro de Hierón, sus ademanes y las inflexiones de su voz. No está, por tanto, en las mejores condiciones para detectar qué palabras de Hierón sonaban a verdad y cuáles a falsedad. Una de las muchas ventajas de un diálogo en el que uno de los personajes sea un sabio, es que pone a disposición del lector las sutiles observaciones del sabio respecto al diverso grado de fiabilidad de las distintas intervenciones que fluyen, con la misma facilidad pero no necesariamente con igual grado de convicción, de la boca de su interlocutor. Al leer el *Hierón* por encima, uno no puede evitar la impresión de que Hierón está particularmente preocupado porque el tirano carece de amistad, confianza, patriotismo y genuinos honores, y porque está constantemente expuesto a ser asesinado. Sin embargo, el Simónides de Jenofonte, que es nuestra única autoridad para la interpretación adecuada de las palabras del Hierón de Jenofonte, con toda seguridad no tenía la impresión de que la mayor cuita de Hierón fuera causada por la falta de esas nobles cosas que se han mencionado, o por las agonías del miedo constante e ilimitado que describe de manera tan edificante. No tiene la menor duda de que Hierón ha denigrado la tira-

---

[39] Compárese *Hierón* 4.5 con *Helénicas* VI 4.32 y VII 3.4-6.
[40] Compárese *Hierón* 6.14 con *Helénicas* VII 3.12.
[41] Compárese *Hierón* 6.1-3 con *Ciropedia* I 3.10, 18.

nía sobre todo en vista de que el tirano está privado de los placeres más dulces del amor homosexual, es decir, de los placeres que el propio Simónides declara que son de importancia secundaria[42]. En consecuencia, Simónides no queda demasiado impresionado por la condena de la tiranía que hace Hierón. Esa condena, por conmovedora o elocuente que sea, tiene que ser leída, por tanto, con mucha desconfianza, por lo demás justificada.

Al demostrar que los particulares obtienen mayor placer de la victoria que los tiranos, Hierón compara la victoria de los ciudadanos sobre sus enemigos extranjeros con la victoria del tirano sobre sus súbditos: los ciudadanos consideran que su victoria es algo noble, y están orgullosos y se jactan de ella, mientras que el tirano no puede enorgullecerse de su victoria, ni jactarse de ella, ni considerarla noble[43]. Hierón no sólo omite mencionar la victoria de un bando en una guerra civil, sino sobre todo la victoria de los ciudadanos gobernados o guiados por su gobernante tiránico sobre sus enemigos extranjeros: olvida su propia victoria en la batalla de Cumas. No considera la posibilidad obvia de que un tirano, que asume la responsabilidad principal por el resultado de una guerra, pueda estar más satisfecho con la victoria que el ciudadano corriente; pues fue el consejo prudente y el liderazgo eficaz del tirano lo que produjo el feliz resultado, mientras que el ciudadano corriente nunca puede haber tenido más que una pequeña parte en las deliberaciones sobre la guerra. Hierón no considera que este gran placer podría compensar plenamente al tirano por la falta de muchos placeres menores.

Podemos hablar de un doble significado de la condena de la tiranía, la cual ocupa la parte primera, con diferencia la más amplia, del *Hierón*. De acuerdo con su significado obvio, representa la condena más fuerte que sea posible de la tiranía: la mayor autoridad posible en la materia, un tirano que por serlo habla por experiencia, muestra que la tiranía es mala incluso desde el punto de vista de los tiranos, incluso desde el punto de

---

[42] Compárese *Hierón* 8.6 con ib. 2.1. La afirmación no es contradicha por Hierón; es preparada, y en cierta medida confirmada, por lo que Hierón dice en 1.27 (Νῦν δή) y 1.29. En 7.5 Hierón indica que se ha alcanzado acuerdo entre Simónides y él sobre el tema del sexo.

[43] *Hierón* 2.12-18.

vista de los placeres del tirano[44]. Este significado es obvio: para captarlo, uno sólo tiene que leer la primera parte del *Hierón*, que consta principalmente de las palabras de Hierón al respecto. Un significado menos obvio de la primera parte del *Hierón* sale a la luz tan pronto como uno considera la disposición de la conversación —el hecho de que el desconfiado tirano está hablando *pro domo*— y, dando un paso más en la misma dirección, cuando uno considera los hechos referidos en la obra histórica de Jenofonte (las *Helénicas)*. Estas consideraciones le llevan a uno a una condena más matizada de la tiranía, o a una explicación más veraz de la tiranía, o a la concepción sabia de la tiranía. Esto significa que para captar la opinión de Jenofonte sobre la tiranía, en tanto que distinta de lo que dice Hierón sobre la tiranía, uno ha de considerar los «discursos» de Hierón a la luz de los «hechos», «acciones» o «datos» más fiables[45], y en particular a la luz del dato más importante: el modo como está dispuesta la conversación del *Hierón*. A estos dos significados les corresponde, así pues, dos tipos de lectura, y en último término dos tipos de hombres. En atención a esta diferencia entre tipos de hombres y a la diferencia correlativa entre tipos de lenguaje, a Sócrates le gustaba citar los versos de la *Ilíada* en los que se describe a Ulises utilizando un lenguaje al hablar a hombres extraordinarios y otro distinto al hablar a la gente corriente[46]; y distinguía la com-

---

[44] Al mostrar esto, Hierón elabora lo que podríamos llamar la imagen que se hace el caballero del tirano. Jenofonte hace un gran cumplido a la educación de Hierón al confiarle la única presentación elaborada de la opinión del caballero sobre la tiranía que él ha escrito. Confróntese supra p. 51 sobre la relación entre el *Hierón* y el *Agesilao*. La relación entre la condena de la tiranía hecha por Hierón y la verdadera teoría de la tiranía puede compararse con la relación entre el relato ateniense sobre la familia de Pisístrato y el relato «exacto» de Tucídides. También puede compararse con la relación que guarda el *Agesilao* con las secciones correspondientes de las *Helénicas*.

[45] *Recuerdos de Sócrates* IV 4.10. *Agesilao* 1.6. Respecto al propósito de las *Helénicas*, compárese IV 8.1 y V 1.4 con II 3.56, así como con *El banquete* 1.1 y *Ciropedia* VIII 7.24.

[46] *Recuerdos de Sócrates* I 2.58-61. Aunque Jenofonte niega la acusación de que Sócrates había interpretado los versos en cuestión de una manera particularmente odiosa, no niega el hecho de que Sócrates citara a menudo esos versos. Por qué le gustaban a Sócrates, o cómo los interpretaba, se indica en ib. IV 6.13-15: Sócrates utilizaba dos tipos de dialéctica, una que conducía a la verdad y otra que, al no abandonar nunca el plano de las opiniones generalmente aceptadas, conduce al acuerdo (político). Para la interpretación del pasaje, compárese *El banquete* 4.59-60 con ib. 4.56-58.

prensión superficial de Homero por parte de los rapsodos, de la comprensión que capta las «insinuaciones» del poeta[47]. La comprensión superficial no es sencillamente errónea, pues capta el significado obvio, que el autor quiere transmitir tanto como el más profundo. Para describir con una sola frase el arte empleado por Jenofonte en la primera parte del *Hierón*, podemos decir que, al elegir un modo de disponer el diálogo en el que la condena más fuerte posible de la tiranía se vuelve necesaria, insinúa la validez limitada de esa misma condena[48].

B. La acción del diálogo

No podría producirse una comunicación genuina si a Hierón le animara exclusivamente la desconfianza hacia Simónides, o si Simónides no

[47] *El banquete* 3.6. Confróntese Platón, *La república* 378d6-8 y a1-6.

[48] Como resumen de nuestro argumento, diremos que si se supone que Hierón dice la verdad o al menos que es completamente sincero, el *Hierón* entero se vuelve ininteligible. Si uno acepta cualquiera de estas hipótesis, se verá forzado a asentir a la siguiente crítica de Ernst Richter («Xenophon-Studien», *Fleckeisen's Jahrbücher für classische Philologie*, 19. Supplementband, 1893, 149): «A un hombre semejante, que habla de sí mismo con tanta franqueza y alberga intenciones tan dignas de elogio, cuesta atribuirle los espantosos actos que él presenta como inseparables del régimen tiránico. Pero si realmente ha matado a tantos hombres y todavía comete a diario tantas fechorías, si realmente lo mejor para él es la soga —cosa que él debería saber—, entonces las exhortaciones de Simónides en la segunda parte llegan con toda seguridad demasiado tarde. [...] Simónides da consejos que sólo son adecuados para un príncipe del corte de Ciro o de Agesilao, pero no para un tirano como el que describe Hierón, que ya no sabe cómo puede defenderse de sus enemigos mortales». Para no repetir lo que hemos dicho en el texto, la rápida transición de la condena por Hierón de la injusticia del tirano (7.7-13) a su observación de que los tiranos castigan a los injustos (8.9) es ininteligible salvo por el hecho de que su explicación es exagerada. Si uno supone, por tanto, que Hierón exagera, uno tiene que preguntarse por qué lo hace. Ahora bien, el propio Hierón hace las siguientes afirmaciones: que los tiranos no se fían de nadie; que temen a los sabios; que Simónides es un hombre de verdad; y que Simónides admira o está celoso del poder de los tiranos. Estas afirmaciones de Hierón nos proporcionan la única pista auténtica para desentrañar el enigma del diálogo. Algunas de las afirmaciones a las que se ha hecho referencia son, sin duda, tan sospechosas de ser exageraciones como casi todas las demás afirmaciones de Hierón. Pero este mismo hecho implica que contienen un elemento de verdad, o que son verdaderas si se las toma con un grano de sal.

lograra ganarse la confianza del tirano en alguna medida. Al comienzo de la conversación, tranquiliza a Hierón declarándole su disposición a aprender de él, es decir, a confiar en él en lo que vaya a decir sobre la deseabilidad de la vida del tirano, comparada con la del particular. La primera sección del diálogo (capítulo 1) se caracteriza por la acción combinada de dos propósitos de Simónides: el de tranquilizar a Hierón y el de desanimarle. Esa acción combinada cesa tan pronto como Hierón se vuelca por completo en la conversación. A partir de ese momento Simónides se limita a provocar a Hierón para que éste exprese su condena absoluta de la tiranía.

Hierón, tal vez ofendido por la inevitable referencia que hace Simónides a su pasado y al mismo tiempo deseoso de saber más sobre las intenciones de Simónides y sus preferencias, subraya lo remoto que considera ese pasado pidiéndole a Simónides que le recuerde las alegrías y las penas de los particulares: finge haberlas olvidado[1]. En este contexto menciona que Simónides es «todavía un particular». Simónides parece aceptar el reto por un momento. En todo caso, para empezar hace una distinción entre él mismo y los particulares («me parece haber observado que los particulares disfrutan...»); pero pronto abandona esa odiosa distinción, identificándose sin reservas con los particulares («me parece que disfrutamos...»)[2]. Aceptando la invitación de Hierón, Simónides enumera varios grupos de cosas placenteras y dolorosas. La enumeración es, en cierto sentido, completa: comprende los placeres y dolores del cuerpo, los del alma y los comunes al cuerpo y al alma. Por lo demás, es de lo más sorprendente. Mientras es innecesariamente pormenorizada respecto a los placeres y dolores del cuerpo, no ofrece detalle alguno respecto a las otras clases de placer y dolor mencionadas. Es razonable suponer que la selección está hecha, en parte al menos, *ad hominem*, o que está pensada para preparar una discusión que persigue un propósito práctico concreto. Simónides enumera siete grupos de cosas que unas veces son placenteras y otras dolorosas para los particulares, y una que siempre les es

---

[1] *Hierón* 1.3. Respecto a la duración del reinado de Hierón, véase Aristóteles, *Política* 1315b35ss. y Diodoro Sículo XI 38. Hierón muestra más adelante *(Hierón* 6.1-2) que recuerda muy bien ciertos placeres de los particulares que no le habían sido recordados por Simónides.

[2] *Hierón* 1.4-5. El «nosotros» correspondiente al «todos sabemos» de 1.4 alude, por supuesto, a tiranos y particulares por igual. Compárese 1.29 y 10.4.

placentera: la que siempre les es placentera es el sueño —el cual ha de intentar evitar el tirano, acosado por temores de todas clases[3]—. Este ejemplo parece mostrar que el propósito de la enumeración de Simónides es recordar al tirano los placeres de los que se supone que está privado, y de este modo inducirle a darse cuenta de la miseria de la vida tiránica. Uno podría conjeturar de entrada que es por esta razón por lo que la enumeración pone el acento en los placeres del cuerpo[4], es decir, en los placeres cuyo disfrute no es exclusivo de tiranos reales o potenciales. Con todo, si la intención principal de Simónides hubiera sido recordar a Hierón los placeres de los que está privado, real o presuntamente, no habría abandonado el tema «sueño» en la discusión que sigue a continuación (en capítulo 1). Además, la enumeración inicial de Simónides no tiene ningún efecto desmoralizador en Hierón. Por tanto, parece preferible decir que el hecho de que destaque los placeres del cuerpo en la enumeración inicial obedece principalmente a su intención de tranquilizar a Hierón. Al destacar estos placeres, crea la impresión de que él mismo está interesado principalmente en ellos. Y no es probable que los hombres interesados principalmente en los placeres del cuerpo aspiren a ninguna posición de gobierno[5].

Hierón está satisfecho con la enumeración de Simónides. Da a entender a Simónides que esa enumeración agota los tipos de placer y dolor experimentados así por tiranos como por particulares. Simónides pulsa la primera nota de clara disonancia al afirmar que la vida de un tirano posee muchos más placeres de todo tipo y muchos menos dolo-

[3] *Hierón* 1.4-6. Al principio, es decir, antes de que Simónides haya provocado su oposición, Hierón no encuentra diferencia alguna entre tiranos y particulares respecto al sueño (1.7). Más adelante, en una situación conversacional completamente distinta, Hierón retoma el tema de «los placeres de los particulares de los que está privado el tirano»; en ese contexto, al elaborar la imagen que un caballero se hace del tirano (que a Simónides se debe suponer que le es familiar desde el principio), Hierón habla en los términos más fuertes de la diferencia entre tiranos y particulares respecto al disfrute del sueño (6.3, 7-10).

[4] Doce de las quince clases de cosas placenteras o dolorosas son de naturaleza inequívocamente corporal. Las tres clases restantes son (1) los bienes, (2) los males y (3) el sueño. Respecto a los bienes y males, Simónides dice que nos agradan o nos hacen daño unas veces por el funcionamiento del alma sola, y otras por el del alma y el cuerpo a la vez. Respecto al sueño, deja sin decidir la cuestión de por medio de qué clase de órgano o facultad disfrutamos de él.

[5] Compárese *Hierón* 2.1 y 7.3 con *Recuerdos de Sócrates* II 1.

res de toda clase que la vida de los particulares. La respuesta inmediata de Hierón es todavía comedida. No afirma que la vida del tirano sea inferior a la vida del particular como tal; dice únicamente que la vida del tirano es inferior a la vida de los particulares de recursos modestos[6]. Admite implícitamente que la condición de los tiranos es preferible a la de los pobres. Sin embargo, pobreza y riqueza han de medirse, no cuantitativamente, sino atendiendo al uso o a la necesidad[7]. Al menos desde este punto de vista, Simónides puede ser pobre y estar justificado, por tanto, para tener celos de los tiranos. En todo caso, ahora revela que mira a los tiranos con una mezcla de admiración y envidia, y que podría contarse entre la multitud de «los que son tenidos por hombres muy capaces» y que desean ser tiranos. La tensión crece. Hierón refuerza su réplica, que es más enfática que cualquier declaración suya anterior, mediante un juramento, y expresa su intención de enseñar a Simónides la verdad sobre la deseabilidad comparada de la vida del tirano y la del particular[8]. Hablando como un profesor, se embarca en una discusión de las distintas clases de placer corporal que se atiene en lo fundamental al orden seguido por Simónides en su enumeración inicial[9]. Hierón trata ahora de demostrar la tesis de que la vida del tirano es inferior, no simplemente a una determinada vida como particular, sino a la vida de los particulares en general[10].

La discusión de los placeres del cuerpo (1.10-38) revela las preferencias de los dos interlocutores de modo indirecto[11]. Según Hierón, la

---

[6] *Hierón* 1.19. Confróntese Isócrates, *A Nicocles* 4.

[7] Compárese *Hierón* 4.8-9 con *Recuerdos de Sócrates* IV 2.37-38.

[8] *Hierón* 1.7-10. El juramento de Hierón en 1.10 es el primer juramento que aparece en el diálogo. Hierón utiliza la fórmula enfática μὰ τὸν Δία.

[9] Véase en *Hierón* 1.10 la referencia explícita al orden de la enumeración de Simónides.

[10] La prueba se basa en un λογισμός, es decir, en una comparación de datos que son suministrados por la experiencia o la observación. Compárese *Hierón* 1.11 (λογιζόμενος εὑρίσκω) con la referencia a la ἐμπειρία en 1.10. Confróntese *Recuerdos de Sócrates* IV 3.11 y *Helénicas* VII 4.2.

[11] El pasaje consta de cinco partes: 1) «imágenes» (Hierón interviene con 163 palabras, Simónides guarda silencio); 2) «sonidos» (Hierón 36 palabras, Simónides 68 palabras); 3) «comida» (Hierón 230 palabras, Simónides 76 palabras); 4) «olores» (Hierón guarda silencio; Simónides 32 palabras); 5) «sexo» (Hierón 411 palabras, Simónides 42 palabras). Sobre lo que más se explaya Hierón es sobre el «sexo»; Simónides, sobre la «comida».

inferioridad de la tiranía se muestra con la mayor claridad en lo relativo a los placeres del sexo, y en especial de la homosexualidad[12]. El único nombre propio que aparece en el Hierón (aparte de los de Simónides, Hierón, Zeus y los griegos), es decir, la única referencia concreta a la vida de Hierón, así como el segundo juramento enfático de Hierón (que es su último juramento enfático), aparece en el pasaje que trata del amor homosexual[13]. Simónides es particularmente explícito respecto a los placeres del oído, es decir, los placeres de oír elogios, y, sobre todo, respecto a los placeres de la comida[14]. Dos de sus cinco «por Zeus» aparecen en el pasaje que trata de la comida[15]. Ese pasaje es la única parte del *Hierón* en la que la conversación cobra el carácter de una discusión animada, de un elenco socrático en realidad (con Hierón en el papel de Sócrates): Hierón se ve obligado a refutar punto por punto la afirmación de Simónides de que los tiranos obtienen mayor placer de la comida que los particulares[16]. Sólo al leer la discusión sobre la comida tiene uno la impresión de que Hierón tiene que vencer una resistencia seria de parte de Simónides: en cuatro ocasiones contrapone lo que Simónides dice con la experiencia, la observación o el conocimiento del propio Simónides. Hasta qué punto es consciente Hierón de este estado de cosas, se pone de manifiesto por el hecho de que, después de que Simónides haya abandonado ya el tema, Hierón vuelve una vez más a él para que no quede duda alguna en la mente de Simónides respecto a la inferioridad de la vida tiránica en el terreno de los placeres de la mesa: no descansa hasta que Simónides ha concedido que, en lo relativo a estos placeres, los tiranos salen peor parados que los particulares[17]. Sugerimos como explicación que Simónides desea tranquilizar a Hierón presentándose como un hombre interesado principalmen-

[12] Confróntese III A, nota 42, y III B, notas 11 y 19. Respecto a la conexión entre amor sexual y tiranía, cf. Platón, *La república* 573e6-7, 574e2 y 575a1-2.

[13] *Hierón* 1.31-33.

[14] Compárese *Hierón* 1.16 con los paralelos en 1.14, 24, 26.

[15] El primer juramento de Simónides (μὰ τὸν Δία) aparece en el pasaje que trata de sonidos, es decir, del elogio (1.16).

[16] Rudolf Hirzel, *Der Dialog*, I, Leipzig, 1895, 171, advierte «la menor vivacidad del diálogo, la tendencia dominante a hacer largas exposiciones»: tanto más sorprendente es la naturaleza de la discusión sobre la «comida».

[17] Simónides concede esto implícitamente en *Hierón* 1.26.

te en la comida, o en la «buena vida» en general, o exagerando irónicamente su afición real a la «buena vida»[18].

Al terminar la discusión sobre los placeres del cuerpo, parece que hemos alcanzado el final de toda la conversación. Simónides había enumerado originalmente ocho grupos de cosas placenteras o dolorosas: 1) imágenes, 2) sonidos, 3) olores, 4) comida y bebida, 5) sexo, 6) objetos percibidos por el cuerpo entero, 7) bienes y males, y 8) sueño. Después de que cuatro de ellos (imágenes, sonidos, comida y bebida, olores) han sido discutidos, dice que los placeres del sexo parecen ser el único motivo que despierta en los tiranos el deseo de gobernar tiránicamente[19]. De este modo desecha implícitamente como irrelevantes tres de los cuatro grupos de cosas placenteras o dolorosas que no habían sido discutidas hasta entonces (objetos percibidos por todo el cuerpo, bienes y males, sueño). Por tanto, Simónides reduce toda la cuestión de la deseabilidad de la vida del tirano, comparada con la del particular, a la cuestión: ¿Quiénes disfrutan en

---

[18] Marchant (Xenophon, *Scripta Minora*, Loeb's Classical Library, XV-XVI) dice: «No hay intento de caracterización de las personas del diálogo... La observación del poeta en 1.22 es particularmente inadecuada para un hombre que tenía afición a la buena vida». En el pasaje aludido Simónides declara que las «cosas picantes, fuertes, agrias y similares» son «muy poco naturales para los seres humanos»: no dice nada en absoluto contra las «cosas dulces y similares». La opinión de que las cosas amargas, agrias, etc., son «contra la naturaleza» era compartida por Platón *(Timeo* 65c-66c), por Aristóteles *(Ética a Nicómaco* 1153a5-6; cf. *Sobre el alma* 422b10-14) y, según parece, por Alcmeón (cf. Aristóteles, *Metafísica* 986a22-34). Además, Simónides dice que las cosas agrias, picantes, etc., son poco naturales para los «seres humanos»; pero «seres humanos» puede entenderse por contraposición a «hombres de verdad» (cf. supra III A, nota 35). En todo caso, la dieta censurada por Simónides es recomendada como dieta para soldados por Ciro en un discurso dirigido a «hombres de verdad» *(Ciropedia* VI 2.31). (Confróntese también *El banquete* 4.9). Sobre todo, Marchant, que describe el *Hierón* como «una obrilla ingenua, no sin atractivos», pasa por alto un tanto ingenuamente el hecho de que las declaraciones de Simónides no persiguen principalmente caracterizar a Simónides, sino influir en Hierón; caracterizan al poeta de un modo más sutil que el único que es considerado por Marchant; el hecho de que Simónides indique o deje de indicar sus gustos y aversiones de acuerdo con las exigencias de sus intenciones pedagógicas, le caracteriza como sabio.

[19] *Hierón* 1.26. El sexo es el único motivo del cual dice Simónides explícitamente que podría ser el único motivo para desear poder tiránico. Confróntese supra nota 12.

mayor grado de los placeres del sexo, los tiranos o los particulares? Al hacer esto, tranquiliza completamente a Hierón: prácticamente capitula. Pues de nada está tan convencido Hierón como de esto: que precisamente respecto a los placeres del sexo los tiranos salen evidentemente peor parados que los particulares. Está tan convencido de la verdad de su tesis y del carácter decisivo del argumento con el que la apoya, que más tarde puede hablar de que ha «demostrado» a Simónides la verdadera índole de los placeres eróticos de un tirano[20]. Al final de la discusión sobre el sexo, es decir, al final de la discusión sobre los placeres del cuerpo, Hierón ha demostrado a Simónides lo que este último había admitido que era el único punto que quedaba por probar para que la tesis general de Hierón quedara establecida con seguridad. En el nivel superficial, la discusión ha llegado a su fin. La discusión también habría llegado a su fin si Simónides no tuviera otra intención que averiguar cuáles son las mayores cuitas de Hierón, o recordarle los placeres por cuya carencia sufre más, o darle una oportunidad de hablar libremente de lo que más le turba. Todos estos objetivos han sido alcanzados al término de la discusión sobre el sexo: Hierón se preocupa sobre todo por la carencia, por parte del tirano, de los más dulces placeres del amor homosexual[21], y la discusión posterior está dedicada a temas completamente distintos. Por otra parte, que la conversación continúe es imprescindible, evidentemente, si la intención de Simónides es derrotar a Hierón aprovechando el miedo que tiene el tirano a los sabios.

El primer asalto termina, según parece, con una victoria completa de Hierón. Ha probado su tesis sin decir demasiado contra la tiranía, y por tanto contra sí mismo. Ahora comienza la pelea en serio. En la parte anterior de la conversación, las expresiones de Simónides de envidia hacia los tiranos han sido mitigadas, si es que no completamente anuladas, por su énfasis en los placeres del cuerpo. Pero ahora declara, en flagrante contraste con todo lo precedente, y en particular con lo que ha dicho sobre la importancia única de los placeres sexuales, que toda la discusión precedente es irrelevante, pues trataba sólo de lo que él cree que eran cuestiones muy secundarias: muchos de los que son con-

---

[20] *Hierón* 7.5-6.
[21] *Hierón* 8.6.

siderados hombres de verdad (ἄνδρες)[22] sencillamente desprecian los placeres corporales; ellos aspiran a cosas mayores, a saber: el poder y las riquezas: es en lo tocante a riqueza y poder en lo que la vida tiránica es manifiestamente superior a la vida privada. En la parte precedente de la conversación, Simónides se había identificado tácitamente con los hombres vulgares; ahora hace tácitamente una distinción entre él mismo y el vulgo. Pero el tipo no vulgar al que tácitamente afirma pertenecer no es el tipo del «caballero», sino el del «hombre de verdad»[23]. Mientras elabora la tesis de que la vida tiránica proporciona mayor riqueza y poder que la vida del particular, completa su enumeración inicial de las cosas placenteras y dolorosas (en la que los «bienes y males» casi han desaparecido entre la multitud de objetos de placer corporal) con una enumeración de los elementos del poder y la riqueza. Al hacer esto, parece dar a entender que poder y riqueza son inequívocamente «buenos», de hecho las únicas cosas que importan[24].

---

[22] Nótese el énfasis creciente en «hombres (de verdad)» en *Hierón* 2.1. En el pasaje paralelo de la primera sección (1.9), Simónides había hablado de «hombres (de verdad) sumamente capaces». Compárese el correspondiente cambio de énfasis en las réplicas de Hierón (véase la nota siguiente).

[23] Compárese *Hierón* 1.16-17 con 2.1, donde Simónides declara que los placeres del cuerpo le parece que son cosas muy secundarias y que, según observa, muchos de los que son considerados hombres de verdad no conceden gran valor a esos placeres. El enunciado general hecho por Hierón en 2.3-5, que es mucho más fuerte que el correspondiente enunciado en la primera sección (1.10), supone el rechazo tácito de la afirmación de Simónides: Hierón sostiene que la opinión expresada por Simónides en 2.1-2, lejos de no ser vulgar, es *la* opinión vulgar.

[24] *Hierón* 2.1-2. Simónides no habla explícitamente de «riqueza y poder». «Riqueza y poder» habían sido mencionados por Hierón en 1.27. (Compárese Aristóteles, *Política* 1311a8-12.) Partiendo de la enumeración inicial de Simónides (1.4-6), uno esperaría que la segunda sección (capítulos 2-6) tratara de las tres clases de placer que no habían sido discutidas en la primera sección, a saber: los objetos percibidos por todo el cuerpo, los bienes y males, y el sueño. Sólo los bienes y males, y en menor medida el sueño, resultan discernibles como temas de la segunda sección. Respecto a los bienes y males, véanse los siguientes pasajes: 2.6-7, 3.1, 3, 5; 4.1; 5.2, 4. (Compárese también 2.2 con *Anábasis* III 1.19-20.) Respecto al sueño, véase 6.3-9. Respecto a los objetos percibidos por todo el cuerpo, compárese 1.5 y 2.2 con *Recuerdos de Sócrates* III 8.8-9 y 10-13. El sueño (último elemento de la enumeración inicial) no es mencionado todavía en el resumen retrospectivo al comienzo de la segunda sección, mientras que sí es mencionado en el paralelo al comienzo de la tercera sección

Dado que Simónides sabe que Hierón le considera un hombre de verdad, y dado que él declara explícitamente que él mismo considera los placeres del cuerpo de importancia muy secundaria, Simónides insinúa[25] de este modo un gusto inequívoco por la tiranía. Al enumerar los distintos elementos del poder y la riqueza, revela su gusto más específica y más sutilmente, tanto por lo que menciona como por lo que deja de mencionar[26].

A partir de este momento, la conversación cambia de carácter de un modo sorprendente. Aunque Simónides había sido bastante locuaz durante la discusión, bastante breve, de los placeres del cuerpo (su contribución consta de unas 218 palabras de un total de 1.058), guarda un silencio casi completo durante la discusión, mucho más extensa, de los bienes y los males (con una contribución de 28 palabras de un total de unas 2.000). Además, la discusión de los placeres del cuerpo se había atenido, en general, a los contenidos y al orden sugeridos en la enumeración inicial de Simónides, y esto se había debido en buena medida a la interferencia, casi continua, de Simónides en la exposición de Hierón. Pero ahora, en la discusión de los bienes y los males, Hierón se desvía considerablemente, por no decir completamente, de la enumeración y del orden propuestos por Simónides, introduciendo temas que

(cf. 2.1 y 7.3); de este modo Simónides indica que la discusión de los temas mencionados en la enumeración inicial es completada al final de la segunda sección: la tercera sección trata de un tema completamente nuevo.

[25] Simónides sólo lo insinúa, pues no dice exactamente que «ellos aspiren a cosas mayores, al poder y las riquezas». Considerado en sí mismo, el enunciado con el que Simónides abre la segunda sección es mucho menos trascendente que el enunciado con el que había abierto la discusión de la primera sección (1.8-9, 16). Pero uno tiene que entender el último enunciado a la luz de los primeros, si es que uno quiere entender la situación de la conversación. Confróntese supra III A, nota 8.

[26] Simónides no menciona, sobre todo, el campo o la granja, que ocupa el lugar central entre los objetos deseados por los particulares (*Hierón* 4.7), y cuyo cultivo es alabado por Sócrates como una posesión particularmente placentera (*Económico* 5.11). Compárese también *Hierón* 11.1-4 con ib. 4.7 y *Recuerdos de Sócrates* III 11.4. Simónides deja en segundo plano los placeres de los particulares que se limitan a ocuparse de sus propios asuntos, en vez de ser agitados por ambiciones políticas (véase *Recuerdos de Sócrates* I 2.48 y II 9.1). La agricultura es un arte de paz (*Económico* 4.12 y 1.17). Simónides tampoco menciona los perros (compárese *Hierón* 2.2 con *Agesilao* 9.6). Confróntese *Los ingresos públicos* 4.8.

apenas habían sido aludidos por Simónides[27]. El propósito del modo de proceder de Hierón es evidente. En primer lugar, le cuesta refutar la cautelosa afirmación a la que se ha limitado el sabio Simónides[28]: que el tirano posee mayor poder y riqueza que los particulares. Sobre todo, está ansioso por dejar la «riqueza» en un segundo plano, en favor de los otros bienes, debido a que la riqueza es tan deseada por los «hombres de verdad» del tipo de Simónides, así como por el propio tirano actual[29]. Los temas no mencionados por Simónides, sino introducidos por Hierón son: la paz y la guerra, la amistad[30], la confianza, la patria, los hombres buenos, la ciudad y los ciudadanos, el temor y la protección. La declaración de Simónides afirmando la superioridad de los tiranos respecto a poder y riquezas provoca en Hierón una elocuente condena de la tira-

---

[27] Mientras en la primera sección encontramos una referencia explícita al orden de la enumeración de Simónides (1.10), en la segunda sección no aparece ninguna referencia semejante. En la segunda sección Hierón alude sólo una vez explícitamente a la declaración con la que Simónides había abierto la sección, es decir, a 2.1-2; hace esto, sin embargo, sólo después (de hecho casi inmediatamente después) de que Simónides haya hecho su única contribución a la discusión de la segunda sección (6.12-13). Una referencia obvia, aunque implícita, a 2.2 aparece en 4.6-7. (Cf. especialmente el θᾶττον... ...κατεργάζεσθαι de 4.7 con el ταχὺ κατεργάζεσθε de 2.2). El αὐτίκα de 2.7 (paz-guerra) alude al último punto mencionado en 2.2 (enemigos-amigos). Estas alusiones simplemente subrayan la desviación del discurso de Hierón respecto a la enumeración de Simónides. El silencio de Simónides se ve acentuado por la repetida mención, por parte de Jenofonte, del hecho de que Simónides ha estado escuchando las palabras de Hierón, es decir, que Simónides no había hablado (véase 6.9; 7.1, 11). No se menciona, en cambio, que Hierón escuche las declaraciones de Simónides.

[28] Véase supra nota 25.

[29] Respecto a Simónides, véase supra pp. 54s. El interés de Hierón por la riqueza lo indica el hecho de que, desviándose de Simónides, menciona explícitamente el recibir regalos entre los signos del honor (compárese 7.7-9 con 7.2). Para satisfacer el deseo de Hierón, Simónides le promete más adelante (11.12) regalos entre otras cosas. Confróntese Aristóteles, *Política* 1311a8ss. e infra nota 74. Considérese también el uso enfático de «posesión» en la promesa final de Simónides. Es llamativo el silencio de Simónides sobre el amor a la ganancia, en tanto que distinto del amor a los honores (compárese *Hierón* 7.1-4 con *Económico* 14.9-10). De *Hierón* 9.11 y 11.12-13 se sigue que las mismas medidas que harían que el tirano recibiera honores le harían rico asimismo.

[30] La amistad, tal como la discute Hierón en el capítulo 3, es distinta de la «ayuda a los amigos», que es mencionada por Simónides en 2.2. Este último tema es discutido por Hierón en 6.12-13.

nía, condena que supera en alcance todo lo dicho en la primera sección: el tirano está privado de bienes tales como la paz, los aspectos placenteros de la guerra, la confianza, la patria y la compañía de hombres buenos; lo odian y conspiran contra él sus parientes y amigos más cercanos; no puede disfrutar de la grandeza de su propia patria; vive temiendo continuamente por su vida; está obligado a cometer grandes crímenes contra los dioses y los hombres; los que lo matan, lejos de ser castigados, reciben grandes honores. Simónides ha conseguido aumentar la tensión de Hierón mucho más allá de los límites alcanzados durante la discusión de los placeres del cuerpo. Esto se echa de ver, en particular, en aquellos pasajes en los que el tirano habla de temas ya mencionados en la primera sección[31]. Y este aumento de tensión se debe, no sólo a la declaración con la que el poeta había iniciado el segundo asalto, sino sobre todo al ambiguo silencio con el que escucha la tirada de Hierón. ¿Ha quedado intimidado por la condena de la tiranía hecha por Hierón? ¿Duda de la sinceridad de Hierón? ¿O simplemente está aburrido del discurso de Hierón porque su principal interés es la «comida», los placeres del cuerpo, cuya discusión le había interesado lo bastante como para hacerle hablar? Hierón no puede saberlo.

El significado del silencio de Simónides es revelado en parte por su consecuencia inmediata. Tiene por consecuencia que los temas introducidos por Hierón apenas sean mencionados por Simónides, y menos aún discutidos, en las dos primeras secciones del diálogo. De este modo, su silencio saca a plena luz el contraste entre los temas introducidos en las dos primeras secciones por Hierón, de un lado, y por Simónides, de otro. Simónides introduce los placeres del cuerpo así como la riqueza y el poder; Hierón introduce las cosas más elevadas. Simónides, que tiene que convencer a Hierón de su competencia para aconsejar bien a los tiranos, ha de guardarse por todos los medios de aparecer a ojos de Hierón como un poeta: se limita a hablar de las cosas

[31] Compárese 2.8 con 1.11-12; 3.7-9 con 1.38; 3.8 y 4.1-2 con 1.27-29; 4.2 con 1.17-25. En los pasajes citados del capítulo 1, a diferencia de los paralelos de los capítulos 2ss., no se hace ninguna mención de «matar a los tiranos». Compárese también la insistencia en la depravación moral del tirano, o en su injusticia, de la segunda sección (5.1-2 y 4.11) con la única mención de la «injusticia» en la primera sección (1.12): en la primera sección se menciona únicamente la «injusticia» *sufrida* por los tiranos. Respecto a 1.36, véase infra nota 41.

más pedestres[32]. Hierón, que trata de disuadir a Simónides de estar celoso de los tiranos o de aspirar a la tiranía, tiene que apelar a las más nobles aspiraciones de Simónides partiendo de sus prosaicos deseos. La lección que Jenofonte transmite irónicamente mediante este elemento de la puesta en escena de la conversación parece ser ésta: un maestro de tiranos tiene que parecer un tipo duro; no es perjudicial que haga sospechar a su alumno que no cabe impresionarle con consideraciones de un carácter más noble.

El poeta interrumpe su silencio sólo en una ocasión. Las circunstancias de esta interrupción reclaman atención. Hierón le había dado a Simónides más de una oportunidad de decir algo, en especial dirigiéndose a él por su nombre[33]. Esto vale especialmente para su discusión de la amistad. En ella casi se puede ver a Hierón instándole a reaccionar al menos de modo visible[34]. Después de que todos sus esfuerzos por hacer hablar a Simónides han fracasado, pasa a lo que considera placeres característicos de los particulares: la bebida, el canto y el sueño, que él, habiéndose convertido en tirano, ya no puede disfrutar, pues está continuamente acosado por el miedo, el aguafiestas de todos los placeres[35]. Simónides guarda silencio. Hierón hace un último intento, esta vez con más éxito. Acordándose del hecho de que cuando Simónides había estado más locuaz fue al discutir sobre la comida, reemplaza «embriaguez y sueño» por «comida y sueño»[36].

---

[32] Marchant (loc. cit., XVI) observa que Jenofonte «no hace en ningún lugar intento alguno de representar al poeta áulico; si lo hubiera hecho, habría tenido que hacer que Simónides introdujera el tema de los panegíricos en verso sobre los príncipes en 1.14». Es difícil juzgar esta sugerencia de mejora del *Hierón*, dado que Marchant no nos dice hasta qué punto la observación sobre los panegíricos en verso sobre los príncipes habría sido más útil para el logro del objetivo de Simónides que lo que de hecho dice el Simónides de Jenofonte. Además, compárese *Hierón* 9.4 con 9.2. En el ensayo de Macauley sobre Federico el Grande leemos: «No cabe concebir cosa más fantástica que los coloquios que tuvieron lugar entre el primer literato y el primer hombre de acción de la época, a los que una extraña debilidad había inducido a intercambiar sus papeles. El gran poeta no hablaba de otra cosa que de tratados y garantías, y el gran rey nada más que de metáforas y rimas».

[33] *Hierón* 3.6; 4.6; 5.1.

[34] Nótese el uso frecuente de la segunda persona del singular en el capítulo 13, y el ascenso desde καταθέασαι en 3.1 hasta εἰ βούλει εἰδέναι, ἐπίσκεψαι de 3.6, para llegar, por último, a εἰ τοίνυν ἐθέλεις κατανοεῖν de 3.8.

[35] *Hierón* 6.1-6.

[36] Compárese *Hierón* 6.7 con ib. 6.3.

Refiriéndose a la posible experiencia del poeta del miedo en la batalla, afirma que los tiranos pueden disfrutar de la comida y el sueño tan poco o menos aún que los soldados que tienen la falange enemiga enfrente de ellos y a corta distancia. Simónides replica que su experiencia militar le demuestra la posibilidad de combinar el «vivir peligrosamente» con un apetito saludable y un sueño reparador[37]. Al decir esto, niega tácitamente, con más fuerza que mediante su declaración al comienzo de la segunda sección, las implicaciones tranquilizantes de su anterior énfasis en los placeres del cuerpo[38].

Ahora debemos retroceder y contemplar el cuadro en su totalidad. En conjunto, la segunda sección consiste en la aplastante condena de la tiranía por Hierón, que Simónides escucha en silencio. El significado de este silencio es revelado finalmente por lo que ocurre en la tercera sección (capítulo 7). La tercera sección, la más breve del *Hierón* contiene, o prepara de modo inmediato, la peripecia. Culmina con la declaración de Hierón de que el tirano difícilmente puede hacer cosa mejor que ahorcarse. Al hacer esta declaración, Hierón abdica del liderazgo de la conversación en favor de Simónides, el cual lo mantiene a lo largo de la cuarta y última sección (capítulos 8-11)[39]. Sostenemos que este aconteci-

---

[37] *Hierón* 6.7-9. La importancia de la observación de Simónides queda subrayada por los tres rasgos siguientes de la réplica de Hierón. Primero, la réplica se inicia con el único juramento que aparece en la segunda sección. Segundo, esa réplica, al ser uno de los tres pasajes del *Hierón* en los que se mencionan las leyes (3.9; 4.4; 6.10), es el único pasaje del diálogo en el que se sugiere claramente que el gobierno tiránico es gobierno sin leyes, es decir, es el único pasaje en la única obra de Jenofonte sobre la tiranía en el que sale más o menos a la luz la naturaleza de la tiranía. Tercero, esta réplica de Hierón es el único pasaje del *Hierón* en el que Hierón habla de «vosotros (los particulares)» (véase supra III A, nota 35). Confróntese también supra III B, nota 27.

[38] La naturaleza de esta única contribución de Simónides a la discusión de la segunda sección también puede ser descrita de esta manera: si bien guardaba silencio cuando se discutía sobre la amistad, habla en un contexto en el que se menciona la guerra; es más explícito respecto a la guerra que respecto a la amistad. Véase supra nota 26.

[39] La situación es ilustrada por las siguientes cifras: en la primera sección (1.10-38) Simónides contribuye con 218 palabras de unas 1.058; en la segunda sección (2.3-6.16) contribuye con 28 palabras de unas 2.000; en la tercera sección (capítulo 7) contribuye con 220 palabras de 522; en la cuarta sección (capítulos 8-11) aporta unas 1.475 palabras de alrededor de 1.600. K. Lincke, «Xenophons Hiero und Demetrios von Phaleron», *Philologus* 58 (1899) 226, describe acertadamente la «Sinnesänderung» de Hierón como «la peripecia del diálogo».

miento crucial —el fracaso de Hierón, o el paso del liderazgo de Hierón al liderazgo de Simónides— es preparado consciente y decisivamente por el silencio en que se sume Simónides en la segunda sección.

La tercera sección se inicia de nuevo con una sorprendente jugada de Simónides[40]. Concede a Hierón que la tiranía es tan fatigosa y peligrosa como éste ha afirmado; sin embargo, dice, es razonable soportar esas fatigas y peligros, pues conducen al placer aparejado a los honores, y ningún placer humano se acerca tanto a lo divino como esta clase de placer: los tiranos reciben más honores que ningún otro hombre. En el paralelo del comienzo de la segunda sección, Simónides había hablado sólo de lo que desean «*muchos* de los que son *considerados* hombres de verdad», y había dado a entender simplemente que lo que desean es poder y riquezas. Ahora declara abiertamente que el deseo de honores es característico de los hombres de verdad como tales, es decir, en tanto que distintos de los «seres humanos» corrientes[41]. Ya no parece

[40] Confróntese supra nota 24. La enumeración inicial había tratado explícitamente los placeres de los «seres humanos» (véase supra III A, nota 35), pero los honores, tema de la tercera sección, es la meta, no de los «seres humanos», sino de los «hombres de verdad». Uno no tiene derecho a suponer que el tema de la tercera sección es el de los placeres y dolores del alma, y el tema de la segunda sección el de los placeres y dolores comunes al cuerpo y al alma. En primer lugar, los placeres o dolores del alma preceden en la enumeración inicial a los placeres y dolores comunes al cuerpo y el alma; además, ἐπινοεῖν, que es mencionado en la enumeración que inicia la segunda sección (2.2) es sin duda una actividad del alma sola; por último, la relación de los honores con la alabanza, así como los ejemplos aducidos por Simónides, muestran claramente que el placer asociado a los honores no se entiende como placer del alma sola (compárese 7.2-3 con 1.14). Cuando Simónides dice que ningún placer humano se acerca tanto a lo divino como el placer aparejado a los honores, no da a entender que ese placer sea placer del alma sola, pues, aparte de otras consideraciones, la cuestión de si Simónides, o Jenofonte, consideraban a la deidad un ser incorpóreo está por decidir. Respecto a la opinión de Jenofonte sobre este asunto, confróntese *Recuerdos de Sócrates* I 4.17 y contexto (para la interpretación considérese Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 12.30-31 y III 10.26-27), así como ib. IV 3.13-14. Confróntese *De la caza* 12.19ss.

[41] Compárese *Hierón* 7.1-4 con ib. 2.1-2. Véase supra III A, nota 8, y III B, nota 22. El término «muchos» (en la expresión «pues muchos de los que son considerados hombres de verdad») está enfatizado por la inserción de «dijo» después de «pues muchos» (2.1), y el propósito de este énfasis es dirigir nuestra atención al carácter todavía limitado de la tesis con que se inicia la segunda sección. No es éste el único caso en que Jenofonte emplea este sencillo expediente para lla-

quedar ninguna duda de que Simónides, de quien hay que admitir que es un hombre de verdad, aspira al poder tiránico.

La réplica inmediata de Hierón revela que está más alarmado que nunca. Antes había mencionado estos dos hechos: que los tiranos corren peligro permanente de ser asesinados y que los tiranos cometen actos de injusticia. Pero nunca con anterioridad había mencionado esos dos hechos en una y la misma frase. Menos aún había establecido explícitamente una conexión entre ellos. Sólo ahora, al tratar de demostrar que el tirano no obtiene ningún placer de los honores que se le hacen, declara que el tirano pasa día y noche como quien ha sido condenado por todos los hombres a morir por su injusticia[42]. Uno podría pensar por un momento que este aumento de la vehemencia de la condena que hace Hierón de la tiranía es debido al tema introducido de modo tan inopinado por Simónides: podría parecer que Hierón es quien más sufre de todos por el hecho de que el tirano esté privado de verdaderos honores. Pero si es así, ¿por qué no protesta contra la última observación de Simónides, que ha dicho que Hierón había denigrado la tiranía sobre todo porque ésta frustra los deseos homosexuales del tirano? ¿Por qué no sacó él mismo a relucir el tema de los «honores», en vez de esperar a que lo hiciera Simónides? ¿Por qué no criticó la engañosa enumeración inicial de los placeres propuesta por Simónides? Por último, pero no es cuestión menor, ¿por qué la discusión anterior de un tema similar

mar la atención del lector. El «dijo» junto al «parece que nosotros» de 1.5 llama nuestra atención sobre el hecho de que Simónides utiliza aquí por primera vez la primera persona al hablar de particulares. Los dos «dijo» redundantes de 1.7-8 enfatizan el «contestó» que precede al primero de estos dos «dijo», dejando claro de este modo que la enumeración de los placeres precedente, hecha por Simónides, tiene el carácter de una pregunta dirigida a Hierón, o que Simónides está poniendo a prueba a Hierón. El segundo «dijo», en 1.31, nos llama la atención sobre el σύ precedente, es decir, sobre el hecho de que la afirmación de Hierón sobre los tiranos en general es aplicada ahora por Simónides a Hierón en particular. El «dijo» de 1.36 nos llama la atención sobre el hecho de que el tirano Hierón odia comportarse como un bandido. El «dijo» redundante de 7.1 nos llama la atención sobre el hecho de que el elogio subsiguiente de los honores se basa en εἰκότα. El «dijo» de 7.13 enfatiza el ἴσθι precedente, es decir, el hecho de que Hierón no utiliza en este contexto el εὖ ἴσθι que es habitual, pues ahora está describiendo en los términos más fuertes posibles lo mala que es la tiranía.

[42] *Hierón* 7.5-10.

—la alabanza[43]— no tiene repercusión apreciable en su estado de ánimo? No es tanto el significado intrínseco de las palabras de Simónides como su significado en el marco de la conversación lo que explica su efecto llamativo, más aún, decisivo.

Al comienzo de su exposición sobre los honores, Simónides alude a la descripción hecha por Hierón de las fatigas y peligros que acompañan la vida del tirano. Pero Hierón no sólo había descrito esas fatigas y peligros, sino también la depravación moral a la que está condenado el tirano: se ve forzado a vivir «tramando algo malo y vil»; se ve forzado a cometer el crimen de asaltar templos y personas; no puede ser un verdadero patriota; desea esclavizar a sus conciudadanos; sólo la consideración de que el tirano ha de tener súbditos vivos a su alrededor parece disuadirle de matar o encarcelar a todos sus súbditos. Después de que Hierón ha terminado su largo discurso, Simónides declara que, pese a todo lo que ha dicho el tirano, la tiranía es muy deseable porque conduce a los supremos honores. Respecto a las fatigas y peligros señalados por Hierón, Simónides hace una pausa para referirse a ellos; respecto a los defectos morales deplorados por Hierón, simplemente los ignora. Es decir, el poeta no está impresionado en absoluto por la inmoralidad o la injusticia características de la vida tiránica; lo cierto es que la inevitable inmoralidad de esta vida no le impediría ni por un momento aspirar a la tiranía por amor a los honores. No es de extrañar, por tanto, que Hierón se derrumbe poco después: lo que le desborda no es el discurso de Simónides sobre los honores, sino el que el poeta lo haga en este preciso contexto. Porque está hecho en este contexto y sólo porque está hecho en este contexto, hace que Hierón se dé cuenta de hasta dónde podría llegar un hombre con la excepcional «sabiduría» de Simónides a la hora de «tramar algo», y en particular «tramar algo malo y vil». Al revelar de este modo —calladamente, es decir, con la mayor astucia— una completa falta de escrúpulos, el poeta derrota a Hierón y le convence de su competencia para aconsejar bien a un tirano[44].

---

[43] Compárese *Hierón* 7.3 con ib. 1.14-15.

[44] En la tercera sección, Simónides abandona por completo la opinión vulgar en favor, no de la opinión del caballero, sino de la opinión del hombre de verdad. El objetivo del hombre de verdad se distingue del del caballero por el hecho de que los honores, en tanto que perseguidos por el primero, no presuponen necesariamente una vida justa. Compárese *Hierón* 7.3 con *Económico* 14.9.

La lección que Jenofonte transmite al hacer que Simónides escuche en silencio el largo discurso de Hierón, y también mediante su respuesta a ese discurso, puede enunciarse ahora de este modo. Hasta un hombre perfectamente justo que desee dar consejo a un tirano ha de presentarse a sus alumnos como un hombre completamente carente de escrúpulos. El más grande hombre que haya imitado el *Hierón* ha sido Maquiavelo. No me sorprendería que un estudio suficientemente atento de la obra de Maquiavelo llevara a la conclusión de que la perfecta comprensión por parte de Maquiavelo de la principal lección pedagógica de Jenofonte es lo que explica las frases más espeluznantes que aparecen en *El príncipe*. Pero si Maquiavelo entendió la lección de Jenofonte, ciertamente no la aplicó con el espíritu de su autor. Pues, según Jenofonte, el maestro de tiranos tiene que parecer un hombre completamente carente de escrúpulos; pero tiene que parecerlo, no asegurando no tener miedo del infierno ni del demonio, ni formulando principios inmorales, sino simplemente haciendo caso omiso de los principios morales. Tiene que manifestar su no sometimiento, supuesto o real, a la moralidad, no con palabras, sino con silencios. Pues al proceder así —ignorando la moralidad «con los hechos» en vez de atacarla «de palabra»— revela al mismo tiempo su comprensión de las cuestiones políticas. Jenofonte, o su Simónides, son más «políticos» que Maquiavelo; se niegan a separar la «moderación» (prudencia) de la «sabiduría» (lucidez).

Al replicar al largo discurso de Hierón del modo descrito, Simónides le obliga a utilizar contra la tiranía un lenguaje aún más fuerte de lo que había hecho hasta entonces. Hierón declara ahora que el tirano, a diferencia de un hombre que sea un benefactor de sus semejantes y por tanto reciba honores de verdad, vive como quien está condenado por todos los hombres a morir por su injusticia. Llegados a este punto, Simónides podría haber replicado con toda naturalidad que, si es así, el tirano debería gobernar de la manera más benefactora que quepa. Podría haber comenzado de inmediato a enseñar a Hierón cómo gobernar bien como tirano. Pero por lo visto estimó que necesitaba alguna información más para formarse un juicio sobre Hierón, o que Hierón necesitaba un último susto para estar dispuesto a escuchar. De ahí que le pregunte a Hierón por qué, siendo la tiranía en realidad un mal tan grande para el tirano, ni él ni ningún otro tirano hasta ahora abandonó el puesto voluntariamen-

te. Hierón contesta que ningún tirano puede abdicar porque no puede reparar el robo, el encarcelamiento y la muerte de sus súbditos; (del mismo modo que no le conviene vivir como tirano, tampoco le conviene volver a vivir como particular); si a algún hombre le viene bien (dejar de vivir), ahorcarse, es al tirano al que mejor le viene[45]. Esta respuesta pone el toque final a los preparativos para la instrucción de Hierón. El ataque final de Simónides había equivalido a la sugerencia velada, dirigida al tirano, de volver a la vida del particular. Esa sugerencia es la conclusión necesaria que sacaría un hombre razonable de la comparación hecha por Hierón entre la vida tiránica y la del particular. Hierón se defiende de esta sugerencia revelando lo que podría parecer que es un sentido rudimentario de la justicia: no puede volver a vivir como particular porque no puede compensar por los muchos actos de injusticia que ha cometido. Esta defensa es manifiestamente hipócrita: si la tiranía es lo que él ha afirmado que es, prefiere acumular nuevos crímenes sobre el número incalculable de crímenes que ya ha cometido, antes que poner freno a su carrera criminal y sufrir las consecuencias de sus fechorías anteriores. Su verdadero motivo para no abdicar parece ser, por tanto, el temor al castigo. Pero ¿no podría escapar al castigo simplemente huyendo? Ésta es, de hecho, la implicación decisiva de la última palabra de Hierón contra la tiranía: como si nunca hubiera habido un tirano que, tras haber sido expulsado de su ciudad, viviera a continuación tranquilamente en el exilio, y a pesar de que él mismo había dicho en una ocasión anterior[46] que al hacer un viaje al extranjero, el tirano podría ser depuesto fácilmente, Hierón se niega a considerar la posibilidad de escapar de su ciudad. De este modo se revela como un hombre incapaz de vivir como extranjero[47]. Es a este espíritu ciudadano suyo —el hecho de no poder evitar estar absolutamente apegado a su ciudad— al que apela tácitamente el poeta itinerante al enseñarle cómo ser un buen gobernante.

Finalmente, Hierón ha quedado incapacitado para cualquier otro movimiento. Ha quedado reducido a una condición en la que tiene que

---

[45] *Hierón* 7.11-13. He puesto entre paréntesis los pensamientos que Hierón no expresa. Respecto a la pregunta de Simónides, confróntese *Anábasis* VII 7.28.

[46] *Hierón* 1.12. Respecto al temor del tirano al castigo, véase ib. 5.2.

[47] Respecto a los extranjeros, véase *Hierón* 1.28; 5.3; 6.5.

ponerse trabas a sí mismo mediante una afirmación sincera o insincera, o en la que tiene que utilizar el lenguaje de un hombre que está desanimado. Utiliza un lenguaje completamente distinto en las dos intervenciones, bastante breves, que tiene en la cuarta y última sección. Mientras su condena de la tiranía en la primera parte del *Hierón* había presentado al tirano como compañero de los injustos y había culminado con la descripción del tirano como la injusticia en persona, en la última parte del diálogo —es decir, pocos minutos después— lo describe como un hombre que castiga a los injustos[48], como un defensor de la justicia. Este rápido cambio de lenguaje, o de actitud, es de lo más sorprendente. Como hemos visto, la vehemencia de la condena hecha por Hierón había ido creciendo de sección en sección porque a Simónides no le habían disuadido de alabar la tiranía los defectos de la tiranía señalados por Hierón. Pues bien, Hierón había hablado contra la tiranía en la tercera sección con más violencia que nunca, y en la cuarta sección Simónides continúa alabando la tiranía[49]. Por lo tanto, sería de esperar que Hierón continuara aumentando la vehemencia de su condena de la tiranía. Sin embargo, hace lo contrario. ¿Qué ha ocurrido? ¿Por qué el elogio de la tiranía hecho por Simónides en la sección cuarta, especialmente en la primera parte de esa sección (8.1-7), no logra provocar una reacción violenta de Hierón? Sugerimos la siguiente respuesta: el elogio de la tiranía que hace Simónides en la sección cuarta —a diferencia de su elogio de la tiranía en las secciones precedentes— no es considerado por Hierón como expresión de los celos del poeta hacia los tiranos. Más exactamente, la reacción inmediata de Simónides a la declaración de Hierón de que un tirano difícilmente puede hacer cosa mejor que colgarse, o el uso que hace Simónides de su recién adquirido liderazgo, convence a Hierón de que el poeta no está interesado en «tramar algo» de carácter negativo. La acción mediante la cual Simónides derriba los muros de la desconfianza de Hierón es la peripecia del diálogo.

La difícil posición que Hierón se ha visto forzado a adoptar no carece de ventajas. Hierón había estado a la defensiva porque no sabía lo

[48] Compárese *Hierón* 8.9 con ib. 7.7 y 5.2.

[49] Simónides continúa afirmando que la vida tiránica es superior a la vida del particular; compárese *Hierón* 8.1-7 con ib. 1.8ss.; 2.1-2; 7.1ss.

que podía estar tramando Simónides. Con su derrota, con su declaración de bancarrota, logra frenar a Simónides hasta el punto de forzarle a mostrar sus cartas. Él se presenta como un hombre que sabe que ninguno de los dos géneros de vida —el del tirano y el del particular— le conviene, pero que no sabe si le convendría colgarse y dejar de vivir («*si* a alguien conviene...»)[50]. Simónides podría haber retomado de manera bastante natural la cuestión implícitamente planteada por Hierón de si el suicidio es una medida recomendable, y en particular si no hay otras formas de morir preferibles o más fáciles que colgarse[51]. Dicho de otro modo, no habría sido imposible que el poeta hubiera tratado de persuadir al tirano de suicidarse, o de suicidarse de la manera más fácil. Exagerando mucho en beneficio de la claridad: la victoria del sabio sobre el tirano, alcanzada por el solo medio de un discurso prudentemente salpicado de silencios, es tan completa, que el sabio podría matar al tirano sin levantar un dedo, empleando sólo el discurso, la persuasión. Pero no hace nada semejante: quien posee el poder de persuadir, quien puede hacer lo que le plazca con cualquier interlocutor, prefiere aprovechar la obediencia de un hombre vivo en vez de matarlo[52]. Tras haber hecho que Hierón se dé cuenta plenamente de que un sabio tiene el poder de ir tan lejos como quiera tramando algo, Simónides le da a entender que el sabio no haría uso de este poder. El que Simónides se abstenga de actuar como un hombre que desea eliminar a un tirano, o privarle de su poder, es la razón decisiva para el cambio de actitud de Hierón.

Pero el silencio no es suficiente: Simónides tiene algo que decir. Lo que dice está determinado por su intención de aconsejar a Hierón, y por la imposibilidad de aconsejar a un hombre que esté desanimado. Carece de importancia a este respecto que las quejas de Hierón sobre su situación sean de una sinceridad cuestionable; pues Simónides no está en condiciones de cuestionar abiertamente su sinceridad. Así pues, tiene

[50] *Hierón* 7.12-13.

[51] Al comparar *Hierón* 7.13 con *Apología de Sócrates* 7 y 32, uno no puede por menos de preguntarse por qué contempla Hierón una forma tan desagradable de morir como lo es ahorcarse: ¿se cuenta entre los que nunca han pensado en la cuestión del modo más fácil de morir? ¿O revela así que nunca ha considerado seriamente suicidarse? Confróntese *Anábasis* II 6.29.

[52] *Recuerdos de Sócrates* I 2.10-11, 14.

que consolar a Hierón al tiempo que le aconseja o antes de aconsejarle. En consecuencia, su enseñanza del arte tiránico es presentada de la siguiente forma: la tiranía es sumamente deseable («consuelo») con tal de que hagas tales y tales cosas («consejo»). El elemento del consuelo en la enseñanza de Simónides —el elogio de la tiranía (benefactora)— obedece al contexto de la conversación y no puede suponerse que sea parte integrante de la doctrina de Jenofonte sobre la tiranía en tanto no se haya probado que lo es. Por otra parte, cabe presumir desde el principio que el consejo de Simónides es idéntico a las sugerencias de Jenofonte sobre la mejora del régimen tiránico en tanto que orden político radicalmente defectuoso.

A Simónides no le habría sido imposible refutar a Hierón mostrándole que la presentación de la tiranía hecha por este último es exagerada, es decir, discutiendo la condena que hace Hierón de la tiranía punto por punto. Pero semejante discusión detallada hubiera llevado simplemente a la conclusión de que la tiranía no es tan mala como Hierón había afirmado. Ese resultado no habría bastado para dar ánimos a Hierón o para contrarrestar el aplastante efecto de su veredicto final sobre la tiranía. Es decir, olvidando por un momento el contexto de la conversación, un examen atento de los argumentos de Hierón habría destruido completamente el efecto edificante de la condena de la tiranía contenida en la primera parte del *Hierón*. Jenofonte tendría entonces que cargar a su Simónides con la tarea de pintar un cuadro de la tiranía que sería tan brillante al menos como oscuro había sido el pintado por Hierón. El uso abundante del *modus potentialis* en el discurso de Simónides, así como el silencio del *Hierón*, e incluso del *Corpus Xenophonteum* entero, sobre los tiranos felices que realmente existieron en algún lugar de Grecia, garantiza que el elogio de la tiranía hecho por Simónides en la segunda parte del *Hierón* era considerado por Jenofonte incluso más retórico que la condena de la tiranía pronunciada por Hierón en la primera parte.

Hierón había tratado de mostrar que la vida del tirano es inferior a la vida del particular desde el punto de vista del placer. En la situación dada, Simónides no puede apelar directamente a lo noble partiendo de lo placentero, pues Hierón acababa de declarar del modo más enfático que, de hecho, un tirano es un hombre que ha cometido una cantidad incalculable de crímenes. Por tanto, Simónides está obligado a mostrar

que la vida del tirano es superior a la vida del particular desde el punto de vista del placer (cosa que en la primera parte apenas había pasado de afirmarla). Estando obligado a aceptar el fin del tirano, ha de mostrar que Hierón ha utilizado los medios equivocados. Con otras palabras, tiene que localizar la causa del desánimo de Hierón, no en una intención equivocada, sino en un error de juicio, en una creencia errónea[53].

Simónides descubre el error específico que atribuye a Hierón reflexionando sobre la réplica de este último a la posición adoptada por el poeta respecto a los honores. Hierón había comparado los honores disfrutados por los tiranos con sus placeres sexuales: del mismo modo que los servicios prestados por los que no nos corresponden en el amor, o por quienes lo hacen a la fuerza, no son favores, los servicios prestados por los que tienen miedo no son honores. El *tertium comparationis* entre los placeres del sexo y los del honor es que ambos han de ser proporcionados por personas movidas por el amor (φιλία) y no por el miedo. Ahora bien, lo que más preocupa a Hierón es el estar privado de los genuinos placeres del sexo. Pero Simónides podría ofenderle si destacara este hecho y afirmara de este modo que Hierón está más interesado en el sexo que en los honores, y que por tanto quizá no sea un «hombre de verdad». Simónides evita elegantemente esta situación embarazosa escapándose a un terreno más general, a saber, el que es común a los «honores» y al «sexo»[54]. Pues ya se interese Hierón principalmente por el uno o por el otro, en ambos casos está necesitado de amor (φιλία). Y en ambos casos su desdicha se debe a su creencia de que ser tirano y ser amado se excluyen mutuamente[55]. Éste es, pues, el diagnóstico de la enfermedad de Hierón del que parte Simónides: Hierón está desanimado con la tiranía porque, deseando ser amado por seres humanos, cree que el gobierno tiránico le impide ser amado así[56]. Simónides no se limita a rechazar esta creencia. Afirma que es más probable que despierten afec-

---

[53] «Estás desanimado con la tiranía ya que [...] juzgas...» (*Hierón* 8.1).

[54] Confróntese asimismo la transición desde el término «tiranía» al término más general «gobierno» en *Hierón* 8.1ss. Respecto a la relación entre «tiranía» y «gobierno», véase *Recuerdos de Sócrates* IV 6.2; Platón, *La república*, 338d7-11; Aristóteles, *Política* 1276a2-4.

[55] *Hierón* 7.5-6, 9; confróntese ib. 1.37-38 y 3.8-9.

[56] *Hierón* 8.1.

lo los tiranos que los particulares. Pues, con independencia de lo que haya que decir contra la tiranía, el tirano es ciertamente un gobernante, por tanto un hombre con categoría entre sus semejantes, y es natural que «nosotros» admiremos a los hombres de alta posición social. Sobre todo, el prestigio que acompaña a los puestos de gobierno añade una gracia impagable a cualquier acto deferente realizado por los gobernantes en general, y por tanto por los tiranos en particular[57]. Por medio de esta afirmación, Simónides sugiere soterradamente su cura para la enfermedad de Hierón, cura descubierta, al igual que la propia enfermedad, reflexionando sobre la comparación que hace Hierón entre «honores» y «sexo». Hierón había admitido como algo natural que para recibir favores, para ser correspondido en el amor, uno ha de amar primero: la desgracia del tirano consiste en el hecho mismo de que ama y no es correspondido[58]. Simónides aplica tácitamente al amor en general lo que Hierón había reconocido respecto al amor sexual: quien quiera ser amado, primero ha de amar; quien quiera ser amado por sus súbditos para así recibir de ellos genuinos honores, primero tiene que otorgarlos; para recibir favores, primero tiene que prestarlos. Él no lo dice exactamente así, pero lo da a entender implícitamente al comparar las consecuencias de los actos amables de un tirano con las consecuencias de los actos amables de un particular. De este modo desplaza el acento, casi insensiblemente, de los sentimientos placenteros deseados en primer lugar a las acciones nobles o elogiables que directa o indirectamente producen estos sentimientos placenteros. Simónides aconseja tácitamente al tirano que no piense en sus propios placeres, sino en los placeres de otros; no en ser servido y en recibir regalos, sino en prestar servicios y hacer regalos[59]. Es decir, le da al tirano de manera tácita exactamente el mismo consejo que Sócrates da de manera explícita a sus compañeros, más aún, el mismo que la propia Virtud da de manera explícita a Hércules[60].

---

[57] *Hierón* 8.1-7. Confróntese supra nota 54.

[58] Confróntese *Hierón* 1.36-38.

[59] En este contexto (8.3) aparecen alusiones a los temas discutidos en 1 10ss.: ἰθῶν (imágenes), ἐπαινεσάντων (sonidos), θύσας (comida). El propósito de esto es indicar el hecho de que Simónides está discutiendo ahora el tema de la primera parte desde el punto de vista contrario.

[60] *Recuerdos de Sócrates* II 1.27-28; 3.10-14; 6.10-16. Confróntese *Anábasis* I 9.20ss.

El consejo virtuoso de Simónides no echa a perder el efecto de su anterior indiferencia hacia los principios morales, pues el carácter virtuoso de su consejo está lo suficientemente matizado por el contexto en que es impartido. Sócrates y la Virtud pregonan su consejo a los cuatro vientos, dirigiéndose a hombres que poseen sentido del decoro e incluso son dechados potenciales de virtud. Simónides, por su parte, sugiere fundamentalmente el mismo consejo con el lenguaje más suave que cabe a un tirano que acaba de confesar haber cometido un número incalculable de crímenes. Es verdad que el lenguaje de Simónides se vuelve considerablemente menos comedido hacia el final de la conversación. Pero también es verdad que a lo largo de toda la conversación presenta los efectos placenteros de las acciones amables del tirano como si fueran completamente independientes del modo como el tirano hubiera accedido al poder y de cualquiera de sus fechorías anteriores. La falta de escrúpulos de Simónides, sea presunta o real, se mantiene y opera en su misma recomendación de virtud[61].

Hierón contesta «al punto», «de inmediato». Ésta es la única ocasión en que uno u otro de los dos interlocutores dice algo «al punto»[62]. Es la reacción de Simónides a la afirmación de Hierón de que el tirano difícilmente puede hacer cosa mejor que ahorcarse, lo que induce al tirano a contestar «de inmediato», es decir, a proceder sin la lentitud o circunspección que caracteriza todas las demás intervenciones de los dos hombres. Dejando a un lado su reserva habitual, Hierón hace una descripción sincera, sin exageraciones, de las dificultades a las que se enfrenta el tirano. Ya no niega que los tiranos tengan mayor poder que los particulares para hacer cosas mediante las que los hombres ganan afecto; simplemente niega que por este motivo tengan mayor probabi-

---

[61] Si Simónides hubiera obrado de otra manera, habría parecido un hombre justo, y Hierón le temería. Mientras el miedo que tiene Hierón a los justos es un miedo definido, su miedo a los sabios es impreciso (véase supra pp. 64-70); puede resultar infundado en un caso dado. Esto es lo que de hecho ocurre en el *Hierón:* Simónides convence a Hierón de que los sabios pueden ser amigos de los tiranos. Uno no puede evitar sorprenderse del contraste entre la «censura» que Simónides dirige al tirano Hierón y la acusación que hace el profeta Natán al rey David, ungido del Señor *(II Samuel* 12).

[62] *Hierón* 8.8. El παλιν (εἶπεν) de 9.1, también único, nos llama la atención sobre el εὐθύς de 8.8.

lidad de ser amados que los particulares, pues los tiranos están obligados también a hacer muchísimas cosas por las que los hombres son odiados. Así, por ejemplo, tienen que exigir dinero y castigar a los injustos; y, sobre todo, necesitan mercenarios[63]. Simónides no dice que no haya que ocuparse de todas estas cosas[64]. Pero cree que algunos modos de ocuparse de las cosas llevan al odio y otros a la gratificación: un gobernante debería hacer por sí mismo las cosas gratificantes (tales como otorgar premios), al tiempo que confía a otros las cosas odiosas (tales como infligir castigo). Este consejo, al igual que cualquier otro consejo dado a Hierón por Simónides, implica, por supuesto, que Hierón necesita tal consejo, o que en realidad está haciendo lo contrario de lo que Simónides le aconseja que haga, es decir: que en la actualidad es un gobernante muy deficiente. Imitando en su discurso anticipadamente la conducta que cabe esperar de su alumno Hierón, o más bien dándole con su propio proceder un ejemplo de la conducta adecuada para un tirano, Simónides renuncia pronto a toda mención explícita de las cosas odiosas que son inseparables de la tiranía, aunque no del gobierno como tal, al tiempo que alaba la enorme utilidad de ofrecer premios; los aspectos odiosos de la tiranía no son eliminados, desde luego, sino apartados de la vista[65]. El elogio que hace Simónides del tirano benefactor sirve, de este modo, no sólo para consolar a Hierón (que desde luego está mucho menos necesitado de consuelo de

---

[63] *Hierón* 8.8-10. Confróntese ib. 6.12-13.

[64] *Hierón* 9.1. Obsérvese la formulación negativa del asentimiento de Hierón al enunciado que trata de aspectos desagradables del gobierno tiránico.

[65] El discurso de Simónides consta de dos partes. En la primera parte, que es bastante corta (9.1-4), enuncia el principio general. En la segunda parte, más extensa (9.5-11), hace propuestas específicas respecto a su aplicación por parte del tirano. En esta segunda parte, el castigo y similares ya no se mencionan. A los aspectos desagradables de la tiranía, o del gobierno en general, tampoco se alude apenas en los capítulos subsiguientes. Probablemente, la expresión más encantadora del digno silencio del poeta sobre estas cosas turbadoras se encuentra en 10.8. Allí, Simónides se abstiene de mencionar la posibilidad de que los mercenarios del tirano, esos ángeles misericordiosos, pudieran realmente castigar a los malhechores: menciona únicamente cómo deberían comportarse con los inocentes, con los que pretenden hacer el mal y con los perjudicados. Confróntese la nota precedente. Compárese también la declaración del extranjero ateniense en Platón, *Las leyes* 711b4-c2, con lo que a continuación dice Clinias.

lo que sus palabras podrían hacer creer al lector no precavido), sino sobre todo para enseñarle a qué luz deberían aparecer los tiranos ante sus súbditos: lejos de ser una expresión ingenua de una creencia ingenua en tiranos virtuosos, es una lección de prudencia política presentada con prudencia[66]. Simónides llega al extremo de evitar en este contexto el propio término «tirano»[67]. Por otra parte, ahora utiliza el término «noble», así como «bueno» y «útil» mucho más a menudo que hasta entonces, mientras que habla considerablemente menos de lo «placentero». Sin embargo, en vista de lo difícil que resulta apelar a lo noble habiendo partido de lo placentero, por el momento pone el acento en lo «bueno» (con sus implicaciones «utilitaristas») considerablemente más que en lo «noble» o lo «justo»[68]. Además, muestra que aspirar a honores es perfectamente compatible con ser súbdito de un tirano, ocultando así por completo las implicaciones odiosas de sus palabras anteriores sobre los honores. Muestra asimismo que honrar a los súbditos por medio de premios es un negocio excelente[69]. Y lo que es más importante, recomienda con fuerza (pero implícitamente) no desarmar a los ciudadanos al sugerir que se les ofrezca premios por ciertas hazañas de naturaleza militar[70].

Sólo después de que se han dado todos estos pasos, se divisa algún acuerdo entre Hierón y Simónides en el tema de la tiranía. Sólo ahora está dispuesto Hierón, no sólo a escuchar el consejo de Simónides, sino a dirigirle una pregunta, su única pregunta, relativa a la dirección adecuada del gobierno tiránico. La formulación de la pregunta muestra que algo ha aprendido: ya no habla de «tirano», sino de «gobernante». La intención de la pregunta queda establecida por estos hechos: primero, que Simónides no había dicho nada sobre los mercenarios, a los que Hierón había descrito en su intervención anterior como una carga ago-

[66] Respecto a los trucos seductores que han de ser utilizados por los gobernantes absolutos, véase *Ciropedia* VIII 1.40-42; 2.26; 3.1. Estas observaciones, menos reservadas, son las de un historiador o un espectador más que las de un consejero. Confróntese Aristóteles, *Política* 1314a40: el tirano debería hacer el *papel* de rey.

[67] El capítulo 9 y el capítulo 10 son las únicas partes del *Hierón* en las que se evita el término «tirano» y sus derivados.

[68] Compárese en especial *Hierón* 9.10 con ibid. 11.10.

[69] *Hierón* 9.7, 11.

[70] *Hierón* 9.6. Confróntese Aristóteles, *Política* 1315a31-40.

blante para los ciudadanos[71]; y segundo, que podría parecer que las palabras de Simónides comportan la sugerencia de que los mercenarios sean sustituidos por ciudadanos. En consecuencia, la pregunta de Hierón consta de dos partes. Primero, pide a Simónides que le aconseje sobre cómo podría evitar provocar odio por emplear a mercenarios. Luego le pregunta si cree que un gobernante que se ha ganado el afecto de los gobernados ya no necesita guardia personal[72]. Simónides contesta enfáticamente que la guardia personal es indispensable[73]: la mejora del gobierno tiránico no debería llegar al extremo de socavar los pilares mismos del régimen tiránico. Así que la respuesta de Simónides a la única pregunta de Hierón equivale a disuadirle firmemente de la abdicación que con anterioridad le había sugerido tentativamente. Además, la pregunta de Hierón de si no se podría prescindir de la guardia personal podría haber estado motivada por su deseo de ahorrarse los enormes gastos que supone. En atención a esta posibilidad, las palabras de Simónides sugieren la respuesta de que tales gastos son, en verdad, inevitables, pero que el uso adecuado de los mercenarios dispondrá a los súbditos a pagar el coste de buena gana[74]. Sin embargo —dice Simónides, añadiendo una palabra de consejo que no se le ha pedido—, aunque el amplio uso de premios y el uso adecuado de los mercenarios ayudará mucho a solucionar los problemas financieros del tirano, un tirano no debería vacilar en gastar su propio dinero para el bien común[75]. Más aún, el tirano vela mejor por sus intereses empleando dinero para fines públicos y no para sus fines propios. En este contexto, Simónides da un consejo más preciso —y puede que dar ese consejo haya sido el único propósito de Simónides al emprender la conversación con Hierón—: que el tirano no debería competir con los particulares en carreras de caballos y cosas por el estilo, sino que más bien debería procurar que acuda el mayor número de competidores de su ciudad[76]. Debería competir con

[71] *Hierón* 8.10.

[72] *Hierón* 10.1.

[73] *Hierón* 10.2. Confróntese Aristóteles, *Política* 1314a33ss.

[74] Compárese *Hierón* 4.9, 11 con 4.3 («sin paga») y 10.8.

[75] Compárese *Hierón* 11.1 con 9.7-11 y 10.8.

[76] *Hierón* 11.1-6. Confróntese supra p. 61. Uno está tentado de sugerir que el *Hierón* representa la interpretación de Jenofonte de la contienda entre Simónides y Píndaro.

otros dirigentes de ciudades por la victoria en la contienda más noble y magnífica —a saber, en hacer a su ciudad tan feliz como sea posible—. Venciendo en esa contienda, le promete Simónides, se ganará el amor de sus súbditos, el respeto de muchas ciudades, la admiración de todos los hombres, y muchas otras cosas buenas; al superar a sus amigos en actos deferentes, adquirirá la posesión más noble y más dichosa para los hombres: siendo feliz, no será envidiado[77]. Con esta perspectiva concluye el diálogo. Cualquier respuesta del tirano a la promesa casi desmesurada del poeta habría sido un anticlímax, y, lo que habría sido peor, habría impedido al lector disfrutar razonablemente del silencio cortés con el que un tirano griego, cubierto de crímenes y de gloria bélica, podía escuchar el canto de sirena de la virtud[78].

C. El uso de términos característicos

Se puede decir que «lo esencial del consejo de Jenofonte a los déspotas es que un déspota debería procurar gobernar como un buen rey»[1]. Tanto más sorprendente resulta, por eso mismo, que Jenofonte evite en todo momento el término «rey». Al evitar el término «rey» en una obra destinada a enseñar el arte del tirano, él se atiene a la norma de delicadeza que exige que uno no ponga a la gente en situación embarazosa mencionando cosas por cuya carencia probablemente sufren: es de suponer que el tirano sufra por carecer de un título válido para el puesto que ocupa. Puede que el modo de proceder de Jenofonte haya servido de modelo a un expediente —opuesto en apariencia, pero idéntico en lo fundamental— empleado por Maquiavelo, quien en *El príncipe* evita el término «tiranno»: individuos que son llamados «tiranni» en los

---

[77] *Hierón* 11.7-15. Confróntese Platón, *La república* 465d2-e2.

[78] K. Lincke (loc. cit., 244), en cambio, opina lo siguiente: «Que a Hierón posiblemente se le han abierto los ojos, es algo que el lector no puede por menos de pensar, aunque [...] habría sido mejor que el asentimiento se hubiera formulado expresamente». El paralelo platónico del silencio de Hierón al final del *Hierón* es el silencio de Calicles al final del *Gorgias* y el silencio de Trasímaco en los libros II-X de *La república.*

[1] Marchant, loc. cit., XVI.

Discursos y en otros lugares, son llamados «principi» en *El príncipe*[2]. Podemos observar asimismo la ausencia de los términos *demos* y *politeia*[3] en el *Hierón*.

Simónides, por su parte, nunca utiliza el término «ley». Menciona la justicia sólo en una ocasión, dejando claro que habla sólo de la justicia que es exigida a los súbditos y no a los gobernantes: la justicia en las transacciones comerciales[4]. Nunca habla de verdad o de falsedad o de engaño. Aunque la risa nunca es mencionada por Simónides o por Hierón, Simónides habla una vez de καταγελᾶν. Esto no carece de importancia, pues en la única observación de este tipo que aparece en el *Hierón*, Jenofonte advierte que Simónides hizo cierta afirmación —referida a los amoríos de Hierón— «riendo»; Hierón siempre está serio[5]. Simónides, que nunca menciona la valentía (ἀνδρεία)[6], menciona una vez la moderación (σωφροσύνη), la cual nunca es mencionada por Hierón. Por otra parte, Hierón utiliza los términos μέτριος, κόσμιος y ἀκρατής que nunca son utilizados por Simónides[7].

Conviene también examinar la distribución de los términos característicos entre las dos partes principales del diálogo, a saber, la condena de la tiranía y las sugerencias relativas a la mejora de la tiranía. Los siguientes términos son evitados en la segunda parte: ley, libre (libertad), naturaleza, valentía, desdicha. A su vez, la moderación se menciona sólo en la segunda parte. «Tirano» (y sus derivados) aparece, comparativamente, mucho más a menudo en la primera parte (83 veces) que en la segunda parte (7 veces); por otra parte, «gobernar» (y sus derivados) aparece mucho más a menudo (12 veces) en la segunda parte,

---

[2] Por ejemplo, Nabis es llamado «principe» en *El príncipe* IX y «tiranno» en *Discursos* I 40, y Pandolfo Petruzzi es llamado «principe» en *El príncipe* XX y XXII, y «tiranno» en *Discursos* III 6. Compárese también la transición de «tirano» a «gobernante» en la segunda parte del *Hierón*.

[3] Confróntese *Helénicas* VI 3.8, final.

[4] *Hierón* 9.6.

[5] *Hierón* 11.6.; 1.31. Confróntese *Apología de Sócrates* 28, una observación que Sócrates hizo «riéndose».

[6] Confróntese la ausencia de la valentía (o virilidad) de las listas de las virtudes de Sócrates: *Recuerdos de Sócrates* IV 8.11 (cf. IV 4.1ss.) y *Apología de Sócrates* 14, 16. Compárese *El banquete* 9.1 con *Hierón* 7.3. Pero considérese también supra II, nota 22.

[7] Compárese *Hierón* 9.8, por una parte, con 1.8, 19 y 5.1-2, por otra.

que es mucho más corta, que en la primera parte (4 veces), que es mucho más extensa: Simónides quiere inducir a Hierón a pensar en la posición que ocupa en términos de «gobierno» y no en términos de «tiranía»; pues no es bueno para nadie pensar en su actividad en términos odiosos. El éxito de Simónides lo revela el hecho de que, en su última observación[8], Hierón habla del «gobernante» y no del «tirano». Los términos que designan placer y dolor aparecen, comparativamente, mucho más a menudo en la primera parte (93 veces) que en la segunda parte (6 veces). Por otra parte, «noble» («hermoso») y «vil» («feo») aparece, comparativamente, mucho más a menudo en la segunda parte (15 veces) que en la primera parte (9 veces). La razón es obvia: Simónides quiere enseñar a Hierón a orientarse por lo bello en vez de por lo placentero. Χάρις (y sus derivados) aparece, comparativamente, mucho más a menudo en la segunda parte (9 veces) que en la primera parte (4 veces). Ἀνάγκη (y sus derivados) aparece menos frecuentemente en la segunda parte (9 veces) que en la primera parte (16 veces).

[8] *Hierón* 10.1.

IV

LA DOCTRINA SOBRE LA TIRANÍA

Dado que la tiranía es esencialmente un orden político defectuoso, la doctrina sobre la tiranía consta necesariamente de dos partes. La primera tiene que poner de manifiesto las deficiencias específicas de la tiranía («patología»), y la segunda parte tiene que mostrar cómo se pueden mitigar estas deficiencias («terapéutica»). La división del *Hierón* en dos partes refleja la división en dos partes de la propia doctrina «tiránica». Ahora bien, Jenofonte decidió presentar esa doctrina en forma de diálogo, y por tanto había de elegir una disposición determinada para la conversación. Por buenas o incluso inescapables que puedan haber sido sus razones, lo cierto es que llevan a la conclusión de que no nos ha ofrecido su doctrina «tiránica» en su forma pura, científica, en forma de tratado. Para poder hacerse con la enseñanza de Jenofonte, el lector tiene que añadir unas cosas y sustraer otras de los discursos de Hierón y Simónides. Ese añadir y sustraer no queda al arbitrio del lector, sino que es guiado por las indicaciones del autor, algunas de las cuales han sido discutidas en los capítulos precedentes. Pese a ello, persiste una cierta ambigüedad, debida en último término, no a los enigmas no resueltos presentes en muchos pasajes concretos del *Hierón*, sino al hecho de que una conexión perfectamente lúcida e inequívoca entre contenido y forma, entre una doctrina general y un suceso contingente (por ejemplo, una conversación entre dos individuos) es imposible.

Teniendo en cuenta el carácter primordialmente práctico de la enseñanza «tiránica» en tanto que doctrina política, es necesario que uno de los interlocutores, el alumno, sea un tirano. Es necesario asimismo que

sea tirano en acto, no en potencia. Si el alumno fuera tan sólo un tirano en potencia, el maestro tendría que mostrarle cómo convertirse en tirano, y al hacerlo tendría que enseñarle a ser injusto, mientras que en el caso del tirano en acto el profesor tiene la tarea, mucho menos odiosa, de mostrarle un camino hacia una injusticia menor. Al ver que se dice que un tirano (Periandro de Corinto) instituyó la mayor parte de las medidas habituales para conservar la tiranía[1], uno podría creer que el maestro natural del arte tiránico sería un gran tirano; pero la conservación de la tiranía y la mejora de la tiranía son dos cosas distintas. Evidentemente, Jenofonte presentía que sólo un sabio podría enseñar lo que él consideraba el arte tiránico, es decir, el arte de gobernar bien como tirano, y que los tiranos no son sabios. Esto lleva a la conclusión de que el sabio que enseña el arte tiránico no puede haber aprendido ese arte de un tirano del mismo modo que Sócrates, que enseña el arte económico, lo ha aprendido de un economista. Con otras palabras, el maestro sabio del arte tiránico ha de enseñarlo por sí mismo, sin ninguna ayuda, o ha de descubrirlo por sí mismo[2]. Ahora bien, el sabio podría transmitir a su alumno la doctrina «tiránica» entera, es decir: la condena de la tiranía y la rectificación de la tiranía; pero, por lo visto, Jenofonte creyó que la condena de la tiranía por parte de un tirano sería más llamativa para el lector medio[3]. Por último, el tirano podría iniciar la conversación quejándose ante un sabio de la triste suerte del tirano, para así obtener su consejo. Sin embargo, esto presupondría que el tirano tiene un amigo sabio en el cual confía, y que se considera necesitado de ayuda[4]. Resumiendo, cuanto más considera uno las alternativas al modo de disponer la conversación elegido por Jenofonte, tanto más se convence uno de que su elección fue acertada.

Sin embargo, esa elección, por acertada y hasta necesaria que sea, lleva a la conclusión de que la condena de la tiranía por parte de Jenofonte es presentada por un hombre que no es sabio y que tiene un

[1] Aristóteles, *Política* 1313a33-38.

[2] Esta explicación no contradice la sugerida antes en pp. 53s., pues la diferencia entre un sabio al que no le interese descubrir o enseñar el arte tiránico y un sabio al que sí le interese sigue siendo importante y requiere una explicación.

[3] *Hierón* 1.9-10; 2.3, 5.

[4] Compárese *Hierón* 5.2 con las situaciones descritas en *Ciropedia* VII 2.10, por una parte, e ib. VII 5.47, por otra.

interés egoísta en denigrar la tiranía, mientras que su elogio de la tiranía es presentado por un sabio que argumenta en favor de la tiranía sin un claro interés egoísta. Además, dado que la condena de la tiranía precede a la alabanza de la tiranía, esa condena es presentada fundándose en pruebas insuficientes —pues Hierón no toma en consideración los hechos o posibilidades expuestos por Simónides en la última parte del *Hierón*—, mientras que la alabanza de la tiranía parece ser proclamada *en pleine connaissance de cause.* Es decir, Jenofonte no podía evitar verse llevado a dar un peso mayor, al menos en apariencia, a la alabanza de la tiranía que a la condena de la tiranía. La cuestión que se plantea es si esto es simplemente el resultado inevitable de consideraciones tales como las bosquejadas antes, o si es algo que se pretendía directamente.

Podría creerse por un momento que la ambigüedad que estamos considerando obedece únicamente a la decisión de Jenofonte de tratar en un diálogo la cuestión de la mejora del régimen tiránico; todas las ambigüedades se habrían evitado si él se hubiera limitado a condenar la tiranía. Sin embargo, la comparación de su tratamiento conversacional de la tiranía con el de Platón muestra que esta sugerencia no va a la raíz de la cuestión. Platón se abstuvo de enseñar el arte tiránico y confió su condena de la tiranía a Sócrates. El precio que hubo de pagar por esta elección fue éste: tuvo que confiar su alabanza de la tiranía a hombres que no eran sabios (Polo, Calicles y Trasímaco) y que, por tanto, alababan abiertamente la propia injusticia de la tiranía. Para evitar este último inconveniente, Jenofonte hubo de pagar el precio de cargar a un sabio con la tarea de alabar la tiranía. Un tratamiento conversacional y eficaz de la tiranía que esté libre de inconvenientes, es imposible. Pues sólo hay dos posibilidades aparte de las elegidas por Jenofonte y Platón: la alabanza de la tiranía por los sabios podría ir seguida de una condena de la tiranía por los ignorantes, y la condena de la tiranía por los sabios podría ir seguida de la alabanza de la tiranía por los ignorantes; estas alternativas quedan excluidas por la razón de que el sabio ha de tener la última palabra.

Es más adecuado decir que el alcance del elogio de la tiranía de Jenofonte está suficientemente limitado, no sólo por la disposición de la conversación, sino sobre todo por el hecho de que su hombre sabio que alaba la tiranía deja suficientemente claras las insuficiencias de la

tiranía. Describe la tiranía poniéndose en el mejor de los casos, pero da a entender que la tiranía, aun en el mejor de los casos, adolece de serios defectos. Esta crítica implícita de la tiranía es mucho más convincente que la apasionada condena de Hierón, la cual está al servicio de un propósito egoísta y sólo sería literalmente verdadera respecto a la peor clase de tiranía posible. Para ver la estructura general de la crítica de Simónides a la mejor tiranía posible, uno sólo tiene que considerar el resultado de la rectificación de la tiranía que él sugiere, a la luz de la definición de la tiranía proporcionada por Jenofonte, o por Sócrates. La tiranía es definida por contraposición a la monarquía: la monarquía es el gobierno que se ejerce sobre súbditos que consienten en ello y de acuerdo con las leyes de las ciudades; la tiranía es el gobierno que se ejerce sobre súbditos que no consienten en ello y que concuerda, no con las leyes, sino con la voluntad del gobernante[5]. Esta definición vale para la forma corriente de tiranía, pero no para la mejor tiranía posible. La mejor tiranía, la tiranía corregida de acuerdo con las sugerencias de Simónides, ya no es un gobierno sobre súbditos que no consienten en ello. Es, con toda seguridad, un gobierno sobre súbditos que dan su consentimiento[6]. Pero sigue siendo un gobierno «que no concuerda con las leyes». Simónides, que exalta la mejor tiranía posible, se retrae de usar el término «ley»[7]. La tiranía es esencialmente gobierno sin leyes, o más exactamente gobierno monárquico sin leyes.

---

[5] *Recuerdos de Sócrates* IV 6.12. Confróntese *Ciropedia* I 3.18 y 1.1; *Helénicas* VII 1.46; *Agesilao* 1.4; *Los ingresos públicos* 3.11; Aristóteles, *Política* 1295a15-18.

[6] *Hierón* 11.12. Confróntese *Helénicas* V 1.3-4.

[7] Confróntese supra pp. 103s. y III B, nota 37. En *Hierón* 7.2 Simónides dice que *todos* los súbditos de los tiranos ejecutan *cada una* de sus órdenes. Compárese su observación adicional de que todos se levantan de sus asientos para honrar al tirano con *La república de los lacedemonios* 15.6: ningún éforo limita el poder del tirano. Según Rousseau (*Contrat social* III 10), el *Hierón* confirma su tesis de que los griegos entendían por tirano, no como Aristóteles en particular, un mal monarca, sino un usurpador de la autoridad real, con independencia de la calidad de su gobierno. Según el *Hierón*, el tirano es necesariamente «sin ley» no solamente debido a la manera como adquiere su puesto, sino sobre todo debido a la manera como gobierna: sigue su propia voluntad, que puede ser buena o mala, y no ley alguna. El «tirano» de Jenofonte es idéntico al «déspota» de Rousseau (*Contrat social* III 10 fin). Confróntese Montesquieu, *De l'esprit des lois* XI 9 y XIV 13 nota.

Antes de considerar las deficiencias de la tiranía así entendida, podemos detenernos un momento en sus cualidades positivas. Por lo que respecta al propio tirano, Simónides afirma sin vacilar que puede ser perfectamente feliz. Además, no deja duda de que el tirano puede ser virtuoso, es más, de una virtud extraordinaria. La corrección de la tiranía no consiste más que en la transformación del tirano injusto o vicioso, que es más o menos infeliz, en un tirano virtuoso que sea feliz[8]. En cuanto a los súbditos del tirano, o su ciudad, Simónides deja claro que ésta puede ser muy feliz. El tirano y sus súbditos pueden estar unidos por los lazos de la cordialidad mutua. Los súbditos del tirano virtuoso son tratados, no como niños pequeños, sino como camaradas o compañeros[9]. No son privados de honores por el tirano[10]. No están desarmados; su espíritu militar recibe estímulo[11]. Y los mercenarios, sin los cuales la tiranía es imposible, no son indeseables desde el punto de vista de la ciudad: ellos hacen a la ciudad capaz de hacer la guerra vigorosamente[12]. Cuando Simónides recomienda que el tirano haga un uso amplísimo de los premios y que promueva la agricultura y el comercio, aunque la agricultura en mayor grado que el comercio, parece simplemente aprobar las políticas que Jenofonte consideraba adecuadas para una comunidad política bien ordenada. De este modo, da la impresión de que, según Jenofonte, el gobierno tiránico puede estar a la altura de los criterios políticos más elevados[13].

El elogio que hace Simónides del tirano benefactor, que a primera vista parece desmesurado y retóricamente vago, resulta, cuando uno lo examina mejor, que está formulado con el mayor cuidado y que se mantiene en límites muy precisos. Del mismo modo que Simónides evita aquí el término «ley», evita el término «libertad». La consecuencia práctica de la ausencia

---

[8] *Hierón*, 11.8, 15. Compárese ib. 8.9 con 7.10-12, 7 y 11.1. Compárese también 1.11-14 con el paralelo en *Recuerdos de Sócrates* (II 1.31). Respecto al hecho de que el tirano pueda ser justo, confróntese Platón, *Fedro* 248e3-5.

[9] *Hierón* 11.5, 7, 14-15.

[10] *Hierón* 8.3 y 9.2-10.

[11] *Hierón* 9.6 y 11.3, 12. Confróntese *Helénicas* II 3.41; también Aristóteles, *Política* 1315a32-40 y Maquiavelo, *El príncipe* XX.

[12] *Hierón* 10.6. Confróntese *Helénicas* IV 4.14.

[13] Por lo que respecta a los premios, compárese particularmente *Hierón* 9.11 con *El jefe de la caballería* 1.26. Ernst Richter (loc. cit.,107) llega al punto de decir que «las exigencias de la segunda [parte del *Hierón* son] exactamente las de Sócrates».

de leyes, nos da a entender, es la ausencia de libertad: sin leyes no hay libertad. Todas las sugerencias concretas hechas por Simónides brotan de este axioma implícito, o revelan su significado político a su luz. Por ejemplo, al recomendar al tirano que considere a los ciudadanos como compañeros o camaradas, no quiere decir que el tirano deba tratar a los ciudadanos como sus iguales, o al menos como hombres libres. Pues los esclavos pueden ser compañeros igual de bien que los hombres libres. Además, Simónides aconseja al tirano que considere a los ciudadanos como compañeros, y a sus amigos como sus propios hijos[14]: luego, si hasta sus amigos son en todos los aspectos sus subordinados, los ciudadanos serán sus subordinados en un sentido aún más intenso. El consejo al que se acaba de aludir muestra además que, en su elogio de la tiranía benefactora, Simónides no llega hasta el punto de llamarla gobierno «paternal»[15]. Es verdad que los súbditos del tirano benefactor no están desarmados; pero en tiempo de paz, al menos, no se protegen a sí mismos de los esclavos y malhechores como lo hacen los ciudadanos de comunidades políticas libres; son protegidos por la guardia personal del tirano[16]. Están literalmente a merced del tirano y sus mercenarios, y sólo les queda desear o rezar para que el tirano se torne, o siga siendo, benefactor. La verdadera índole de la tiranía, aun en el mejor de los casos, es indicada claramente por la sugerencia «maquiavélica» de Simónides de que el tirano debería hacer por sí mismo las cosas gratificantes (tales como otorgar premios), pero confiar a otros las medidas punitivas[17]. Apenas hace falta decir que el hecho de que el tirano se abstenga de asumir públicamente la responsabilidad por las medidas punitivas no indica una particular suavidad de su gobierno: los gobernantes no tiránicos asumen esa responsabilidad sin ocultarla[18] porque

[14] *Hierón* 11.14; confróntese ib. 6.3 y 3.8.

[15] Confróntese *Ciropedia* VIII 1.1 y 8.1.

[16] Compárese *Hierón* 10.4 con ib. 4.3.

[17] *Hierón* 9.1ss. Confróntese Maquiavelo, *El príncipe* XIX y XXI, hacia el final, así como Aristóteles, *Política* 1315a4-8. Véase también Montesquieu, *De l'esprit des lois* XII 23-24. Respecto a la referencia a la división de la ciudad en secciones en *Hierón* 9.5-6 (cf. Maquiavelo, *El príncipe* XXI, hacia el final), se podría comparar Aristóteles, *Política* 1305a30-34 y la «Idea de un Estado perfecto» de Hume (hacia el final).

[18] *Recuerdos de Sócrates* III 4.8, *Económico* 4.7-8; 9.14-15; 12.19. *La república de los lacedemonios* 4.6 y 8.4, *Ciropedia* V 1.13, *Anábasis* V 8.18 y II 6.19-20. Compárese, sin embargo, *Ciropedia* VIII 1.18.

su autoridad, al derivarse de la ley, está a salvo. Parecidamente, el uso extraordinariamente amplio de los premios, especialmente para la promoción de la agricultura, parece estar al servicio del propósito «tiránico» de mantener a los súbditos ocupados en sus intereses particulares y no en los asuntos públicos[19]. Al mismo tiempo compensa la falta de incentivos naturales para incrementar la riqueza propia, falta debida a la naturaleza precaria de los derechos de propiedad bajo un tirano. El mejor tirano consideraría su patria como su hacienda. Esto puede ser preferible a que empobrezca su patria para así aumentar su propia hacienda; con todo, implica desde luego que el mejor tirano consideraría su patria como su propiedad privada, la cual administraría, naturalmente, a su arbitrio. De este modo, ningún súbdito del tirano podría tener derechos de propiedad frente al tirano. Los súbditos pagarían tanto como él estimara necesario en forma de regalos o contribuciones voluntarias[20]. Ni tampoco puede decirse que el tirano honre a los ciudadanos porque conceda premios o distinciones a algunos de ellos; puede estar en condiciones de enriquecer a sus súbditos y estar dispuesto a ello: lo que no puede otorgarles es la «igualdad en honores», que es irreconciliable con el gobierno tiránico y cuya carencia puede presumirse que ellos padecerán siempre[21].

Estas deficiencias de la mejor tiranía posible no son, sin embargo, necesariamente decisivas. Qué opinión tuvieran Simónides y Jenofonte del valor de la tiranía mejor, depende de lo que pensaran sobre la importancia de la libertad. Por lo que respecta a Simónides, parece no tener nada en tan alta estima como los honores o alabanzas; y de las alabanzas dice que serán tanto más placenteras cuanto más libres sean los que las otorgan[22]. Esto tiene por consecuencia que las exigencias de honores o alabanzas no pueden ser satisfechas por la tiranía, por perfecta que sea. El tirano no disfrutará de honores de la clase más elevada, puesto que sus súbditos carecen de libertad, y por otra parte los súbditos del tirano no disfrutarán de honores plenos, por la razón antes

---

[19] Compárese *Hierón* 9.7-8 con *La república de los lacedemonios* 7.1-2. Confróntese Aristóteles, *Política* 1305a18-22 y 1313b18-28, así como Montesquieu, *De l'esprit des lois* XIV 9.

[20] *Hierón* 11.12-14. Confróntese *Ciropedia* VIII 2.15,19; 1.17ss.

[21] Compárese *Hierón* 8.10 y 11.13 con *Económico* 14.9.

[22] *Hierón* 1.16.

mencionada. En cuanto al propio Jenofonte, hemos de partir del hecho de que la libertad se consideraba el objetivo de la democracia, en tanto que distinta en particular de la aristocracia, cuyo objetivo se decía que era la virtud[23]; y del hecho de que Jenofonte no era demócrata. La opinión de Jenofonte queda reflejada en la afirmación implícita de Hierón de que los sabios no se interesan por la libertad[24]. Para determinar la actitud de Jenofonte hacia la tiranía mejor, tal como la caracteriza Simónides, hemos de considerar la relación que guarda la tiranía mejor, no con la libertad, sino con la virtud. Sólo si la virtud fuera imposible sin libertad, la exigencia de libertad estaría absolutamente justificada desde el punto de vista de Jenofonte.

El término «virtud» aparece cinco veces en el *Hierón*. En sólo dos de esos cinco casos es aplicado a seres humanos[25]. Sólo una vez se aplica al tirano. Nunca se aplica a los súbditos del tirano. Simónides aconseja al tirano enorgullecerse más de «la felicidad de su ciudad» que de «la virtud de sus troncos de caballos»: no menciona la virtud de la ciudad como una posible meta del régimen tiránico. Con seguridad, el tirano no espera de la ciudad por él gobernada que «practique la caballerosidad por cuestión de interés público»[26]. Pero, como ha demostrado la vida de Sócrates, en las ciudades hay hombres virtuosos que no «practican la caballerosidad por cuestión de interés público». Por tanto, la cuestión de si la virtud es posible bajo un tirano y en qué medida, está por decidir. El tirano benefactor otorgaría premios a la «bravura en la guerra» y a la «justicia en las relaciones contractuales»[27]: no se preocu-

---

[23] Platón, *La república* 562b9-c3; *Eutidemo* 292b4-c1. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1131a26-29 y 1161a6-9; *Política* 1294a10-13; *Retórica* 1365b29ss.

[24] Confróntese supra p. 67s.

[25] *Hierón* 7.9 y 11.8. Compárese ib. 2.2 (caballos), 6.15 (caballos) y 11.5 (carros). El caballo es el ejemplo utilizado para la caracterización indirecta de la virtud política en el *Económico* (11.3-6): un caballo puede poseer virtud sin poseer riqueza; la cuestión de si un ser humano puede poseer virtud sin poseer riqueza queda sin resolver en ese lugar. La respuesta política a esta cuestión es dada en *Ciropedia* (I 2.15), donde se muestra que la aristocracia es el gobierno de hombres bien educados y económicamente independientes. Confróntese supra p. 111 sobre la inseguridad de los derechos de propiedad bajo un tirano.

[26] *La república de los lacedemonios* 10.4 (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1180a24ss.). *Ciropedia* I 2.2ss.

[27] *Hierón* 9.6.

paría de fomentar la bravura a secas y la justicia a secas. Esto confirma la afirmación de Hierón de que los valientes y los justos no son deseables como súbditos de un tirano[28]. Sólo una forma matizada o reducida de valentía y justicia es adecuada para los súbditos de un tirano. Pues la bravura a secas es muy semejante a la libertad, al amor a la libertad[29], y la justicia a secas es obediencia a las leyes. La justicia adecuada para los súbditos de un tirano es la forma menos política de la justicia, o la forma de la justicia más alejada del espíritu público: la justicia que ha de observarse en las relaciones privadas, contractuales[30].

Pero ¿cómo puede un hombre virtuoso —y el tirano benefactor de Simónides parecería ser un hombre virtuoso— aceptar la necesidad de impedir que sus súbditos alcancen la cima de la virtud? Reconsideremos, por tanto, los hechos mencionados en el párrafo precedente. Respecto al hecho de que Simónides atribuya a los súbditos del tirano sólo una forma matizada de bravura y no les atribuya valentía, hemos de recordar que en las dos listas de las virtudes de Sócrates confeccionadas por Jenofonte, la valentía no aparece[31]. Respecto al hecho de que Simónides no atribuya a los súbditos del tirano justicia a secas, hemos de recordar que la justicia puede entenderse como una parte de la moderación y que, de acuerdo con una declaración explícita de Simónides, los súbditos del tirano pueden muy bien poseer moderación[32]. Respecto a que Simónides no atribuya a los súbditos del tirano virtud como tal, hemos de recordar que «virtud» no es necesariamente un término genérico, sino que puede indicar una virtud específica distinta de la justicia en particular[33]. Como quiera que sea, la cuestión de qué pensaba Simónides acerca de la posibilidad

---

[28] *Hierón* 5.1-2.

[29] Compárese *Hierón* 9.6 con ib. 5.3-4, *Anábasis* IV 3.4 y *Helénicas* VI 1.12. Compárese *Hierón* 9.6 con el paralelo en la *Ciropedia* (I 2.12). Podría parecer que una forma reducida de bravura es característica de los eunucos; véase *Ciropedia* VII 5.61ss.

[30] Ésta es la clase de justicia que podría existir en una sociedad no política, como la primera ciudad de Platón o ciudad de cerdos (*La república* 371e12-372a4). Compárese *Económico* 14.3-4 con Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1130b6, 30ss.

[31] *Recuerdos de Sócrates* IV 8.11. *Apología de Sócrates* 14,16.

[32] Compárese *Hierón* 9.8 con *Recuerdos de Sócrates* IV 3.1 y *Helénicas* VII 3.6. Confróntese Platón, *Gorgias* 507a7-c3.

[33] *Anábasis* VII 7.41.

de la virtud en un régimen tiránico parece zanjada definitivamente al declarar él explícitamente que los «caballeros» pueden vivir, y vivir felizmente, bajo un tirano benefactor[34]. Para no malinterpretar el hecho de que Simónides atribuya a los súbditos del tirano sólo formas matizadas de valentía y justicia, hemos de confrontarlo con el hecho de que Jenofonte, en *La república de los lacedemonios*, no atribuya justicia en ningún sentido a los propios espartanos. Lo más que uno tiene derecho a decir es que la virtud posible bajo un tirano tendrá un color específico, un color diferente del de la virtud republicana. Puede sugerirse, tentativamente, que el lugar que ocupa la valentía en el marco de la virtud republicana, lo ocupa, en el marco de la virtud adecuada a los súbditos del tirano excelente, la moderación que es producto del miedo[35]. Pero uno no tiene derecho a decir que la virtud apropiada a los súbditos de un buen tirano sea inferior en dignidad a la virtud republicana. Hasta qué punto no creía Jenofonte que la virtud fuera imposible sin libertad, lo demuestra del modo más llamativo su admiración por Ciro el joven, al que no duda en describir como un «esclavo»[36].

Si los caballeros pueden vivir felizmente bajo un tirano benefactor, podría parecer que la tiranía, corregida con arreglo a las sugerencias de Simónides, está a la altura de los más exigentes criterios políticos de Jenofonte. Para ver de inmediato que así es, basta aplicarle al tirano excelente de Simónides el criterio propuesto en la definición del buen gobernante sugerida por Jenofonte, o por Sócrates. La virtud del buen gobernante consiste en hacer felices a los gobernados. El objetivo del buen gobernante puede alcanzarse por medio de las leyes —esto, según Jenofonte, lo hizo del modo más notable Licurgo— o gobernando sin leyes, es decir, mediante la tiranía: el tirano benefactor, tal como lo describe Simónides, hace feliz a su ciudad[37]. Es muy significativo, desde

---

[34] *Hierón* 10.3. Confróntese Montesquieu, *De l'esprit des lois* III 9: «Del mismo modo que hace falta la virtud en una república, y en una monarquía el honor, hace falta el miedo en un régimen despótico: en cuanto a la virtud, aquí no es *necesaria*, mientras que el honor sería *peligroso*». Por tanto, la virtud no es peligrosa para el «despotismo». (Las cursivas son mías.)

[35] Compárese *Hierón* 10.3 con *Ciropedia* III 1.16ss. y VIII 4.14, así como con *Anábasis* VII 7.30.

[36] *Anábasis* I 9.29.

[37] Compárese *Hierón* 11.5, 8 con *Recuerdos de Sócrates* III 2 y *La república de los lacedemonios* 1.2.

luego, que, respecto a la felicidad alcanzada por medio de las leyes, Jenofonte pueda aducir un ejemplo real (Esparta), mientras que respecto a la felicidad alcanzada mediante la tiranía no ofrece más prueba que la promesa de un poeta. Dicho de otro modo, el hecho de que, según Jenofonte, sea mucho más probable que el objetivo del buen gobernante se alcance por medio de leyes que no por medio de un gobierno absoluto, es de la mayor importancia. Pero esto no elimina la admisión de que, en principio, el imperio de la ley no es necesario para el buen gobierno.

Jenofonte no hace esta admisión exactamente. Nos presenta a un Simónides que describe la mejor tiranía posible y declara que el tirano puede hacer feliz a su ciudad. Teniendo en cuenta la situación en la que Simónides expone sus opiniones sobre la tiranía, está justificada la objeción de que lo que dice persigue confortar a un tirano algo agitado, o en todo caso se dice *ad hominem* y por tanto no debería tomarse como si expresara directamente las opiniones del propio Jenofonte. Hemos de considerar, por tanto, si la tesis de que la tiranía puede estar a la altura del criterio político más exigente es defendible sobre la base de la filosofía política de Jenofonte o de Sócrates.

Para empezar, debe parecer sumamente paradójico que Jenofonte haya sentido afición alguna a la tiranía, por buena que fuera. La mejor tiranía sigue siendo gobierno sin leyes y, según la definición de Sócrates, la justicia es idéntica a la legalidad u obediencia a las leyes[38]. De modo que la tiranía, en todas sus formas, parece irreconciliable con la exigencia de justicia. Por otra parte, la tiranía sería moralmente posible si la identificación de «justo» y «legal» no fuera absolutamente correcta, o si «todo lo conforme con la ley fuera (sólo) *de algún modo* (πως) justo»[39]. Las leyes que determinan lo que es legal son las reglas de conducta acordadas por los ciudadanos[40]. «Los ciudadanos» pueden ser «la multitud» o «los menos»; «los menos» pueden ser los ricos o los virtuosos. Es decir: las leyes, y por tanto lo que es legal, dependen del orden político de la comunidad para la que son

[38] *Recuerdos de Sócrates* IV 4.12ss. Confróntese ib. IV 6.5-6 y *Ciropedia* I 3.17.

[39] Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1129b12.

[40] *Recuerdos de Sócrates* IV 4.13.

dadas. ¿Podrían haber creído Jenofonte o su Sócrates que la diferencia entre las leyes que dependen de un orden político defectuoso y las leyes que dependen de un buen orden político es completamente irrelevante en lo que atañe a la justicia? ¿Podrían haber creído que las reglas dictadas por un monarca, es decir, no por «los ciudadanos», no pueden ser leyes?[41]. Además, ¿es del todo indiferente desde el punto de vista de la justicia el que lo que las leyes prescriben sea razonable o no razonable, bueno o malo? Por último, ¿es del todo indiferente desde el punto de vista de la justicia el que las leyes promulgadas por el legislador (la multitud, los menos, el monarca) se impongan por la fuerza a los otros miembros de la comunidad o que éstos consientan voluntariamente en esas leyes? Las cuestiones de este tipo no son planteadas por Jenofonte o por su Sócrates, sino por el joven e impulsivo Alcibíades de Jenofonte, el cual, sin embargo, era discípulo de Sócrates en la época en que planteaba estas cuestiones; sólo a Alcibíades, que no a Sócrates, lo presenta Jenofonte planteando la cuestión socrática: «¿Qué es la ley?»[42]. Las dudas de Sócrates sobre la identificación sin matices de justicia y legalidad quedan sugeridas por estos dos hechos: primero, que una disposición del «legislador» Critias y sus compañeros él la considere una «ley» que, según dice, está dispuesto a obedecer; segundo, que de hecho desobedezca esa ley por ser «contraria a las leyes»[43]. Pero dejando aparte que la identificación de «justo» y «legal» haría imposible la distinción, evidentemente necesaria, entre leyes justas e injustas, hay elementos de la justicia que necesariamente transcienden la dimensión de lo legal. La ingratitud, por ejemplo, aunque no sea ilegal, es injusta[44]. La justicia en los tratos comerciales —la justicia conmutativa de Aristóteles en sentido propio—, que es posible bajo un tirano, por esta misma razón no depende esencialmente de la ley. De este modo, Jenofonte se ve llevado a sugerir otra definición, una definición más adecuada, de la justicia. Según ésta, el hombre justo es un hombre que no perjudica a nadie, pero ayuda a todo el que tiene tratos con él. Ser justo,

[41] *Económico* 14.6-7.
[42] *Recuerdos de Sócrates* I 2.39-47 y I 1.16.
[43] *Recuerdos de Sócrates* I 2.31ss.; IV 4.3.
[44] *Agesilao* 4.2. Confróntese *Ciropedia* I 2.7.

dicho con otras palabras, significa simplemente ser benefactor[45]. Si la justicia es, por tanto, esencialmente translegal, el régimen sin leyes bien puede ser justo: el régimen absoluto y benefactor es justo. El gobierno absoluto de un hombre que sepa cómo gobernar, que sea un gobernante nato, es realmente superior al gobierno de las leyes en la medida en que el buen gobernante es «una ley que ve»[46], mientras que las leyes no «ven» y la justicia legal es ciega. Mientras un buen gobernante es necesariamente benefactor, las leyes no son necesariamente benefactoras. Dejando a un lado las leyes que son realmente malas y perjudiciales, hasta las leyes buenas adolecen del hecho de no poder «ver». Ahora bien, la tiranía es gobierno monárquico absoluto. Por tanto, el gobierno de un tirano excelente es superior al gobierno de las leyes, o más justo. El modo como Jenofonte entiende el problema de la ley, su comprensión de la esencia de la ley, el que haya planteado y contestado la pregunta socrática «¿Qué es la ley?», le pone en condiciones y hasta le obliga a conceder que la tiranía puede estar a la altura del criterio político más exigente. El que en el *Hierón* dé más peso al elogio de la tiranía que a la condena de la tiranía es algo más que una consecuencia accidental de su decisión de presentar la doctrina sobre la tiranía en forma de diálogo.

Con todo, Simónides va mucho más allá de elogiar la tiranía benefactora: elogia con los términos más fuertes el esperado gobierno benefactor de un tirano que previamente había cometido un número consi-

---

[45] Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 8.11 con ib. I 2.7 y *Apología de Sócrates* 26. Véase también *Agesilao* 11.8. Confróntese Platón, *Critón* 49b10ss. (cf. Burnet ad loc.); *La república* 335d11-13 y 486b10-12; *Clitofonte* 410a7-b3; Aristóteles, *Política* 1255a17-18 y *Retórica* 1367b5-6.

[46] *Ciropedia* VIII 1.22. En *Hierón* 9.9-10 Simónides recomienda que se concedan honores a los que descubren algo útil para la ciudad. Existe una conexión entre esta sugerencia, que comporta la aceptación de cambios numerosos y frecuentes, y la naturaleza del gobierno tiránico en tanto que gobierno no limitado por leyes. Cuando Aristóteles discute la misma sugerencia, que había sido hecha por Hipódamo, la rechaza por peligrosa para la estabilidad política, por lo que es muy natural que se vea llevado a enunciar el principio de que el «imperio de la ley» requiere que las modificaciones de las leyes sean tan infrecuentes como sea posible (*Política* 1268a6-8, b22ss.). El imperio de la ley, tal como lo entendían los clásicos, sólo puede existir en una sociedad «conservadora». En cambio, la rápida introducción de mejoras de todo tipo es compatible, obviamente, con la tiranía benefactora.

derable de crímenes. Implícitamente, admite que la naturaleza elogiable de la mejor tiranía pensable no se ve empañada por el modo injusto en que el tirano adquirió el poder originalmente o gobernó previamente a su conversión. Jenofonte no habría podido estar completamente de acuerdo con su Simónides respecto a la tiranía si hubiera sido legitimista o constitucionalista. El Sócrates de Jenofonte deja claro que sólo hay un título suficiente para gobernar: sólo el conocimiento, y no la fuerza y el fraude o la elección, o, podemos añadir nosotros, la herencia, hace de un hombre rey o gobernante. Si esto es así, el gobierno «constitucional», en particular el gobierno derivado de elecciones, no es esencialmente más legítimo que el gobierno tiránico, gobierno derivado de la fuerza o el fraude. El régimen tiránico, al igual que el régimen «constitucional», será legítimo en la medida en que el tirano o los gobernantes «constitucionales» escuchen los consejos de quien «habla bien» porque «piensa bien». En todo caso, el gobierno de un tirano que, tras haber llegado al poder por medio de la fuerza o el fraude, o tras haber cometido crímenes, escucha las sugerencias de hombres razonables, es esencialmente más legítimo que el gobierno de magistrados electos que rehúsan escuchar tales sugerencias, es decir, que el gobierno de magistrados electos como tales. El Sócrates de Jenofonte está tan poco comprometido con la causa del «constitucionalismo», que puede describir a los hombres sensatos que aconsejan al tirano como «aliados» del tirano. Es decir, concibe la relación entre los sabios y el tirano de un modo casi exactamente igual que Simónides[47].

Aunque Jenofonte parece haber creído que la tiranía benefactora o el gobierno de un tirano que escuche los consejos de los sabios son, en principio, preferibles al imperio de la ley o al gobierno de magistrados electos como tales, parece haber considerado que era difícil, como

[47] *Hierón* 11.10-11. *Recuerdos de Sócrates* III 9.10-13. Confróntese Aristóteles, *Política* 1313a9-10. Puede ser útil comparar la tesis de Jenofonte con la tesis de un constitucionalista convencido como Burke. Burke dice (en su «Discurso sobre una moción en favor de la venia para presentar un proyecto de ley para rechazar y modificar ciertas leyes relativas a las opiniones religiosas»): «...quizá no sea tanto mediante la asunción de poderes ilegítimos, como mediante el uso imprudente y sin garantías de los poderes que sí son plenamente legales, como los gobiernos se oponen a su verdadero fin y objeto, pues existe eso que llamamos tiranía como existe la usurpación».

poco, que la mejor tiranía pensable llegara a realizarse. Esto lo demuestra con la mayor claridad la ausencia de toda referencia a tiranos benefactores y felices que hayan existido realmente, no sólo en el *Hierón*, sino en el *Corpus Xenophonteum* en conjunto. Es verdad que en la *Ciropedia* se refiere ocasionalmente a un tirano que aparentemente era feliz[48]; no dice, sin embargo, que fuera benefactor o virtuoso. Sobre todo, el monarca en cuestión no era griego: las posibilidades de una tiranía buena parecen ser particularmente reducidas entre los griegos[49]. La razón por la que Jenofonte era tan escéptico respecto a las perspectivas de la tiranía mejor la indica un rasgo común a los dos tratamientos temáticos de la tiranía mejor que aparecen en sus obras. En el *Hierón*, así como en los *Recuerdos de Sócrates*, el tirano es presentado como un gobernante que necesita ser guiado por otro hombre para llegar a ser un buen gobernante: hasta el mejor tirano es, como tal, un gobernante imperfecto, ineficaz[50]. Ser tirano, ser llamado tirano y no rey, significa haber sido incapaz de transformar la tiranía en monarquía, o de transformar un título que generalmente se considera defectuoso en un título que generalmente se considera válido[51]. La falta de autoridad

---

[48] *Ciropedia* I 3.18.

[49] Confróntese *Anábasis* III 2.13. Por cierto, el hecho mencionado en el texto explica el modo como es tratada la tiranía en la obra más rotundamente griega de Jenofonte, las *Helénicas*.

[50] *Recuerdos de Sócrates* III 9.12-13. Confróntese Platón, *Las leyes* 710c5-d1. Ahora estamos en condiciones de enunciar más claramente que al principio (supra pp. 51s. la conclusión que ha de extraerse del título del *Hierón*. El título expresa la opinión de que Hierón es un hombre eminente (cf. supra III A, nota 44), pero de eminencia cuestionable; que el carácter cuestionable de su eminencia es revelado por el hecho de que necesite un maestro en el arte tiránico; y que esto se debe, no sólo a sus deficiencias particulares, sino a la naturaleza de la tiranía como tal. Es de la esencia del tirano necesitar un maestro, mientras que el rey (Agesilao o Ciro, por ejemplo) no lo necesita. No necesitamos insistir en el reverso de este hecho, a saber: que es al tirano, no al rey, a quien puede serle de alguna utilidad el filósofo (considérese la relación entre Ciro y el homólogo armenio de Sócrates en la *Ciropedia*). Si el tejido social está sano, si el régimen es legítimo de acuerdo con los criterios de legitimidad generalmente aceptados, la necesidad y quizá incluso la legitimidad de la filosofía resulta menos evidente que en el caso opuesto. Confróntese supra nota 46 e infra V, nota 60.

[51] Para un ejemplo de tales transformaciones, compárese *Ciropedia* I 3.18 con ib. I 2.1.

inconcusa que se sigue de aquí tiene como consecuencia que el régimen tiránico sea esencialmente más opresivo y por tanto menos estable que el régimen no tiránico. Así, ningún tirano puede prescindir de una guardia personal que le sea más leal a él que a la ciudad y que le haga capaz de mantener su poder contra los deseos de la ciudad[52]. Razones de este tipo explican por qué Jenofonte o su Sócrates preferían, a todos los efectos prácticos, al menos en lo que afectaba a los griegos, el imperio de la ley a la tiranía, y por qué identificaban, a todos los efectos prácticos, lo justo con lo legal.

La doctrina «tiránica» —la doctrina que expone la opinión de que cabe argumentar en favor de la tiranía benefactora, e incluso de una tiranía benefactora que hubiera sido establecida originalmente mediante la violencia o el fraude— tiene, en consecuencia, un significado puramente teórico. No es más que una expresión sumamente enérgica del problema de la ley y de la legitimidad. Cuando se acusaba a Sócrates de enseñar a sus discípulos a ser «tiránicos», ello se debía sin duda a la errónea comprensión popular de una tesis teórica como una propuesta práctica. Sin embargo, la tesis teórica, por sí misma, necesariamente impedía a sus valedores el ser incondicionalmente leales a la democracia ateniense, digamos, pues les impedía creer que la democracia fuera, simplemente, el mejor orden político. Les impedía ser «buenos ciudadanos» (en el sentido preciso del término)[53] bajo una democracia. Jenofonte ni siquiera intenta defender a Sócrates de la acusación de que hacía que los jóvenes miraran con desprecio el orden político establecido en Atenas[54]. Ni que decir tiene que la tesis teórica en cuestión podría haber puesto en apuros a quien la sostuviera en cualquier ciudad no gobernada por un tirano, es decir, en casi todas las ciudades. La aceptación por parte de Sócrates y Jenofonte de la doctrina «tiránica» explicaría, entonces, por qué se volvieron sospechosos a ojos de sus conciudadanos, y por tanto explicaría en buena medida por qué Sócrates fue condenado a muerte y Jenofonte al exilio.

Una cosa es aceptar la tesis teórica relativa a la tiranía, y otra distinta exponerla públicamente. Toda exposición escrita es, en mayor o

---

[52] *Hierón* 10.1-8. Confróntese Aristóteles, *Política* 1311a7-8 y 1314a34ss.
[53] Aristóteles, *Política* 1276b29-36; 1278b1-5; 1293b3-7.
[54] *Recuerdos de Sócrates* I 2.9-11.

menor medida, una exposición pública. El *Hierón* no expone la doctrina «tiránica». Pero capacita al lector, e incluso le obliga, a desentrañar esa doctrina a partir de los escritos en que Jenofonte habla en nombre propio o presenta las doctrinas de Sócrates. Sólo cuando se leen a la luz de la cuestión planteada por el *Hierón*, los pasajes relevantes de los otros escritos de Jenofonte revelan su sentido pleno. El *Hierón* revela, eso sí, aunque sólo indirectamente, las condiciones en las que puede ser expuesta la doctrina «tiránica». Si la ciudad es, esencialmente, la comunidad cohesionada y gobernada por la ley, la doctrina «tiránica» no puede existir para el ciudadano en tanto que ciudadano. La razón última por la que el propio tirano Hierón condena tajantemente la tiranía es, precisamente, que él es en el fondo un ciudadano[55]. En consecuencia, Jenofonte confió el único elogio explícito de la tiranía que escribió a un «extranjero», un hombre que no tiene responsabilidades ciudadanas y que, además, formula el elogio de la tiranía, no en público, sino en una conversación estrictamente privada con un tirano, y con un propósito que le proporciona una excusa casi perfecta. Sócrates no consideraba bueno que el sabio fuera simplemente un extranjero[56]; Sócrates era un ciudadano-filósofo. No era adecuado, por tanto, presentarlo elogiando la tiranía en circunstancia alguna. No hay diferencia fundamental a este respecto entre Jenofonte y Platón. Platón confió su discusión del carácter problemático del «gobierno de las leyes» a un extranjero: el Sócrates de Platón guarda el mismo silencio que el Sócrates de Jenofonte sobre este tema tan grave, por no decir tan formidable[57]. Simónides desempeña en el *Corpus Xenophonteum* una función comparable a la desempeñada en el *Corpus Platonicum* por el extranjero de Elea.

---

[55] Confróntese supra pp. 91s.

[56] *Recuerdos de Sócrates* II 1.13-15.

[57] Compárese también el elogio matizado del buen tirano por parte del extranjero ateniense en *Las leyes* de Platón (709d10ss y 735d). En 709d10ss. el extranjero ateniense declina responsabilidad por la recomendación del uso de un tirano atribuyendo enfáticamente esa recomendación al «legislador».

V

LOS DOS GÉNEROS DE VIDA

El tema principal de la conversación descrita en el *Hierón* no es la mejora del gobierno tiránico, sino la diferencia entre la vida del tirano y la del particular en lo relativo a los placeres y dolores humanos. La pregunta relativa a esa diferencia es idéntica, en ese contexto, a la pregunta de si la vida del tirano es preferible a la del particular o *vice versa*. En la medida en que «tirano» es reemplazado finalmente por «gobernante» y la vida del gobernante es la vida política en sentido estricto[1], la cuestión discutida en el *Hierón* se refiere a la deseabilidad relativa de la vida del gobernante o de la vida política, por una parte, y de la vida del particular, por otra. Pero como quiera que pueda formularse la cuestión discutida en el diálogo, en todo caso es sólo una forma especial de la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre, o de qué género de vida es el preferible[2].

En el *Hierón*, la diferencia entre la vida tiránica y la particular es discutida en una conversación entre un tirano y un particular. Esto significa que un mismo asunto es presentado de dos maneras diferentes. Es presentado del modo más obvio a través de las declaraciones explícitas que sobre este tema hacen los dos personajes. Sin embargo, no es de suponer que ninguno de los dos haya enunciado exactamente lo que Jenofonte pensaba sobre el tema. Además, tampoco es de suponer que

---

[1] *Recuerdos de Sócrates* I 1.8; IV 6.14.

[2] Compárese *Hierón* 1.2, 7 con *Ciropedia* II 3.11 y VIII 3.35-48; *Recuerdos de Sócrates* II 1 y I 2.15-16; y también Platón, *Gorgias* 500c-d.

los dos personajes hayan enunciado exactamente lo que ellos mismos pensaban al respecto: Hierón tiene miedo de Simónides, mientras que Simónides se guía por una intención pedagógica. Jenofonte presenta su opinión de modo más directo, aunque menos obvio, por medio de la acción del diálogo, de lo que los personajes hacen tácitamente y revelan de manera ocasional o no involuntaria, o del contraste real —tal como él lo concibe— entre el tirano Hierón y el particular Simónides. En la medida en que Hierón se revela como un ciudadano en el sentido más radical y Simónides se revela como un extranjero en el sentido más radical, el diálogo presenta el contraste entre el ciudadano y el extranjero. En todo caso, Simónides no es simplemente un «particular»[3], y tampoco es un representante corriente de la vida de los particulares. Por mucho silencio que guarde sobre su propio modo de vida, se revela mediante su ser u obrar como un hombre sabio. Si uno considera la disposición de la conversación, el diálogo resulta ser un intento de contrastar la vida del tirano, o la vida del gobernante, no simplemente con la vida del particular, sino también con la vida del sabio[4]. O, más concretamente, es un intento de comparar a un tirano educado, un tirano que admira o querría admirar a los sabios, con un sabio que se digna conversar con tiranos[5]. En último término, el diálogo persigue el propósito de contrastar *estos* dos géneros de vida: la vida política y la vida dedicada a la sabiduría[6].

Se podría objetar que, según Jenofonte, no hay diferencia entre el sabio y el gobernante: el gobernante en sentido estricto es el que sabe

---

[3] Considérese el doble significado de ἰδιώτης en *Hierón* 4.6. Compárese Aristóteles, *Política* 1266a31-32. Mientras Hierón a menudo usa «los tiranos» y «nosotros» indistintamente, y Simónides a menudo usa «los tiranos» y «vosotros» indistintamente, Hierón sólo hace en una ocasión un uso indistinto de «los particulares» y «vosotros». Simónides habla de modo inequívoco de «nosotros (los particulares)» en *Hierón* 1.5,6 y 6.9. Para otros usos de la primera persona del plural por parte de Simónides, véanse los siguientes pasajes: 1.4, 6, 16; 8.2, 5; 9.4; 10.4; 11.2. Confróntese supra III A, nota 35, y III B notas 2 y 41.

[4] Rudolf Hirzel, loc. cit., 170 n. 3: «Al final, en todos estos relatos que corren por ahí sobre conversaciones entre sabios y gobernantes [...] resuena el mismo tema, que es el del *contraste* entre los poderosos de la tierra y los sabios, y que se manifiesta en toda su concepción de la vida y en su mentalidad». (Las cursivas son mías).

[5] *Hierón* 5.1. Véase supra pp. 55s. y III A, nota 44.

[6] Platón, *Gorgias* 500c-d. Aristóteles, *Política* 1324a24ss.

cómo gobernar, el que posee la clase de conocimiento más noble, el que es capaz de enseñar lo que es mejor; y tal conocimiento es idéntico a la sabiduría[7]. Aun cuando esta objeción no estuviera expuesta a duda alguna, persistiría la diferencia entre el sabio o gobernante que desea gobernar o de hecho lo hace, y el sabio o gobernante (por ejemplo, Sócrates y el poeta Simónides) que no desea gobernar, sino que vive, como simple particular, una vida de ocio[8].

Nada ilustra tan llamativamente la ambigüedad que caracteriza al *Hierón* como el hecho de que la cuestión principal discutida en la obra no reciba una respuesta definitiva y explícita. Para descubrir la respuesta final, dada implícitamente, hemos de partir de las respuestas explícitas, aunque sean provisionales. Al discutir tanto las respuestas explícitas o provisionales como las implícitas o definitivas, hemos de distinguir entre las respuestas de los dos personajes; pues no tenemos derecho a suponer que Hierón y Simónides están de acuerdo.

La respuesta explícita de Hierón viene a decir que la vida del particular es absolutamente preferible a la vida tiránica[9]. Pero no puede negar la afirmación de Simónides de que los tiranos tienen mayor poder que los particulares para hacer cosas por medio de las cuales los hombres obtienen amor, y él, espontáneamente, estima por encima de cualquier otra cosa el ser amado. Es cierto que replica que es más probable que incurran en odio los tiranos que los particulares; pero Simónides logra silenciar esta objeción distinguiendo implícitamente entre el tirano bueno o prudente y el malo o insensato. Con sus últimas palabras, Hierón concede que un gobernante o tirano puede ganarse el afecto de sus súbditos[10]. Si uno acepta la premisa de Hierón de que el amor, es decir, ser amado, es la cosa máximamente preferible, uno se ve conducido por el argumento de Simónides a la conclusión de que la vida de un tirano benefactor es preferible, en el aspecto más importante, a la vida del particular. Dado que esta conclusión se sigue de la premisa de Hierón y finalmente no es impugnada por él, podemos considerarla su respuesta definitiva.

---

[7] Compárese *Hierón* 9.2 con *Recuerdos de Sócrates* III 9.5, 10-11. Confróntese supra III A, nota 32.

[8] *Recuerdos de Sócrates* I 2.16, 39, 47-48; 6.15; II 9.1; III 11.16.

[9] *Hierón* 7.13.

[10] Compárese *Hierón* 8.1-10.1 con ib. 3.3-5 y 11.8-12.

Dado que Hierón es menos sabio o competente que Simónides, su respuesta es mucho menos importante que la del poeta. Simónides afirma primero que la vida tiránica es superior a la vida del particular en todos los aspectos. Pronto se ve forzado a admitir, o es capaz de admitir, que la vida tiránica no es superior a la vida del particular en todos los sentidos. Pero parece sostener que la vida del tirano es superior a la vida del particular en el aspecto más importante: nada estima tanto como los honores, y afirma que los tiranos reciben más honores que los demás hombres[11]. Teniendo presente su distinción subsiguiente entre el tirano bueno y el malo, podemos enunciar su tesis final como sigue: la vida del tirano benefactor es superior a la vida del particular en el aspecto más importante. Simónides y Hierón parecen alcanzar la misma conclusión partiendo de premisas diferentes.

Un examen más atento pone de manifiesto, sin embargo, que la alabanza que hace Simónides de la vida tiránica es ambigua. Para captar su opinión hemos de distinguir, en primer lugar, entre lo que él dice explícitamente y lo que Hierón cree que dice[12]. En segundo lugar, hemos de distinguir entre lo que Simónides dice en la primera parte del *Hierón*, en la que oculta su sabiduría, y lo que dice en la segunda parte, en la que se extiende mucho más que en la primera parte, y en la que ya no habla como un alumno algo desconfiado, sino con la confianza de un maestro. Hemos de conceder un peso particular al hecho de que el pronunciamiento más rotundo de Simónides respecto a la superioridad de la vida tiránica se produce en la primera sección, en la cual él oculta su sabiduría en mayor medida que en cualquier sección subsiguiente[13].

Simónides declara, para empezar, que los tiranos experimentan muchos más placeres de toda clase y muchos menos dolores de todo

---

[11] *Hierón* 7.4. Compárese ib. 1.8-9 con 1.14, 16, 21-22, 24, 26 y 2.1-2.

[12] La diferencia entre las declaraciones explícitas de Simónides y la interpretación que Hierón hace de ellas comparece con la mayor claridad al comparar *Hierón* 2.1-2 con los siguientes pasajes: 2.3-5; 4.6; 6.12.

[13] Véase supra pp. 62s. y 81-83, así como III B, notas 39 y 44. En la segunda parte (es decir, la cuarta sección) en la que interviene unas tres veces lo que en la primera parte, Simónides utiliza expresiones como «me parece» o «creo» mucho menos frecuentemente que en la primera parte, mientras que en la segunda parte utiliza tres veces ἐγὼ φημί, que nunca utiliza en la primera parte.

tipo que los particulares. Poco después concede que en algunos aspectos menores, si es que no en todos, la vida del particular es preferible a la vida tiránica. Surge así la cuestión de si con ello simplemente se retracta o si meramente matiza el enunciado general hecho al comienzo: ¿cree él que la vida del tirano es superior a la vida del particular en el aspecto más importante? Él nunca contesta esta pregunta explícitamente. Al comparar la vida del tirano y la del particular con respecto a cosas más importantes que los placeres del cuerpo, usa un lenguaje mucho más reservado que en su afirmación inicial y general. En particular, al hablar de los honores, tras haber enumerado los distintos modos en que la gente honra a los tiranos, dice: «pues cosas tales hacen los súbditos con los tiranos y *con cualquier otro* a quien en cada caso acierten a honrar». Con esto parece decir que los honores más sobresalientes no son privativos de los tiranos. Por otra parte, dice casi a renglón seguido que «vosotros (es decir, los tiranos) recibís más honores que todos los demás hombres». Lo que dice en la primera parte del diálogo bien podría parecer ambiguo o indeciso a un lector indiferente del *Hierón*, a diferencia de lo que le ocurre a su interlocutor Hierón, que está bastante alterado[14]. En la segunda parte, no dice explícitamente en ningún sitio que la vida del tirano sea superior a la vida del particular con respecto al mayor placer. Sí que afirma que la vida de los tiranos es superior a la vida de los particulares en lo tocante al amor. Mas no dice en lugar alguno del diálogo que el amor, o la amistad, sea la cosa más placentera[15].

Para llegar a una formulación más exacta de la dificultad, partimos de nuevo del hecho crucial de que Simónides nada tiene en tan alta estima como los honores. Su contribución a la primera parte culmina con la afirmación de que la diferencia característica entre la especie «hombre de verdad» (ἀνήρ) y las otras clases de seres vivos, incluidos por supuesto los seres humanos corrientes, consiste en el deseo de honores que es característico del primero, y en la sugerencia de que los hono-

[14] *Hierón* 7.2, 4. La ambigüedad de διαφερόντως en 7.4 («más que otros hombres» o «de modo diferente que otros hombres») no es accidental. Compárese con διαφερόντως en 7.4 el πολὺ διαφέρετε en 2.2, el πολὺ διαφερόντως en 1.29 y el πολλαπλάσια en 1.8. Compárese supra III A, nota 8 y III B, nota 38.

[15] *Hierón* 8.1-7. Compárese supra III B, nota 38.

res más extraordinarios están reservados a los gobernantes, si es que no a los tiranos en particular. Es verdad que en ese mismo contexto declara que ningún placer humano parece superior al placer que depara el honor, y de este modo parece conceder que otros placeres humanos podrían igualarlo[16]. Por otra parte, en ningún lugar excluye explícitamente la posibilidad de que el placer no sea el criterio único o último. Ya hemos observado que en la segunda parte del diálogo el acento se desplaza tácitamente de lo placentero a lo bueno y lo noble[17]. Este cambio alcanza su clímax en la intervención final de Simónides (11.7-15). Al comienzo de ese pasaje indica claramente que la más noble y magnífica contienda entre seres humanos, y por tanto la correspondiente victoria, está reservada a los gobernantes: la victoria en esa contienda consiste en hacer muy feliz a la ciudad de la que uno es jefe. De este modo, le induce a uno a esperar que ningún ser humano, salvo el gobernante, pueda alcanzar la cima de la felicidad: ¿hay algo que pueda rivalizar con la victoria en la contienda más noble y magnífica? Esta pregunta es respondida en la frase final, según la cual Hierón, al convertirse en benefactor de su ciudad, tendría la más noble y dichosa posesión que se puede encontrar entre seres humanos: sería feliz sin ser envidiado. Simónides no dice que la posesión más noble y dichosa accesible a los seres humanos sea la victoria en la más noble y magnífica contienda entre ellos. Ni siquiera dice que uno no pueda llegar a ser feliz sin ser envidiado excepto haciendo sumamente feliz a la ciudad que uno gobierna. En las circunstancias en que se hallaba, tenía razones de peso para alabar al gobernante benefactor tan enfática y explícitamente como fuera posible. Al abstenerse de identificar explícitamente «hacer sumamente feliz a la ciudad propia» con «la posesión más noble y dichosa», parece sugerir que la dicha es posible fuera de la vida política o aparte de ella. La misma formulación de la última frase parece sugerirlo. Los granjeros y artesanos que hacen bien su trabajo, están contentos con su suerte y disfrutan de los placeres sencillos de la vida, tienen la misma probabilidad al menos de ser felices sin ser envidiados que los gober-

[16] *Hierón* 7.3-4.

[17] Véase supra pp. 100 y 104. Respecto a la conexión entre «honor» y «noble», véase *Ciropedia* VII 1.13; *Recuerdos de Sócrates* III 1.1; 3.13; 5.28; *Económico* 21.6; *La república de los lacedemonios* 4.3-4; *El jefe de la caballería* 2.2.

nantes ricos y poderosos, por beneficientes que sean[18]. Lo que vale de la gente sencilla vale igualmente de los otros tipos de hombres, y en particular del tipo que parece más importante en el contexto de la conversación: los que vienen a exhibir ante el tirano las cosas sabias o bellas o buenas que poseen, que participan de las amenidades de la vida cortesana y que son recompensados con generosidad regia[19]. La más alta meta que el más grande de los gobernantes sólo podría alcanzar tras haber hecho los esfuerzos más extraordinarios parece estar al alcance de la mano de cualquier particular.

Esta interpretación está expuesta a una objeción muy fuerte. No insistiremos en el hecho de que «ser feliz» en la frase final de Simónides («ser feliz sin ser envidiado») muy bien podría significar «ser poderoso y rico»[20]; ni en el hecho de que los tiranos aventajan a los particulares respecto a poder y dinero, cosa que ni siquiera Hierón puede negar. Pues Simónides podría haber entendido por felicidad continuo gozo o contento[21]. Baste decir que, debido precisamente a la esencial ambigüedad de «ser feliz», el sentido de la frase final de Simónides depende decisivamente de su segunda parte, a saber, la expresión «sin ser envidiado». Lo que esta expresión supone para la decisión de la cuestión crucial se torna claro si recordamos los siguientes hechos: que el propósito del *Hierón* es contrastar al gobernante, no simplemente con los particulares en general, sino con los sabios; que *el* representante de la sabiduría es Sócrates; y que Sócrates estaba expuesto a la envidia de sus conciudadanos y fue víctima de ella. Si el gobernante benefactor puede ser «feliz» sin ser envidiado, siendo así que hasta la «felicidad» de Sócrates fue

---

[18] *Recuerdos de Sócrates* II 7.7-14 y III 9.14-15. *Ciropedia* VIII 3.40 ss.

[19] *Hierón* 11.10; 1.13; 6.13. Confróntese *Ciropedia* VII 2.26-29.

[20] En *Hierón* 11.15, único pasaje en que Simónides aplica los términos «feliz» y «dichoso» a individuos, no explica el significado de estos términos. En los dos pasajes en los que habla de la felicidad de la ciudad, entiende por felicidad poder, riqueza y renombre (11.5, 7. Cf. *La república de los lacedemonios* 1.1-2). De conformidad con esto, uno podría esperar que por la posesión más noble y más dichosa Simónides entienda la posesión de poder, riqueza y renombre que no está empañada por la envidia. Esta expectativa no es refutada, por decirlo suavemente, por 11.13-15. Confróntese también *Ciropedia* VIII 7.6-7; *Recuerdos de Sócrates* IV 2.34-35; *Económico* 4.23-5.1; *Helénicas* IV 1.36.

[21] Es Hierón quien en cierta ocasión alude a este significado de «felicidad» (2.3-5). Compárese supra III A, nota 33.

acompañada por la envidia[22], la vida política, la vida del gobernante o del tirano, parecería ser inequívocamente superior a la vida del sabio. Parecería entonces que el elogio que hace Simónides de la tiranía, pese a sus exageraciones irónicas y a su intención pedagógica, es en el fondo sincero. La verdadera felicidad —tal parece ser el pensamiento de Jenofonte— sólo es posible sobre la base de la excelencia o superioridad, y en último término sólo hay dos clases de excelencia —la excelencia del gobernante y la del sabio—. Todos los hombres superiores están expuestos a la envidia debido a su excelencia. Pero el gobernante, a diferencia del sabio, es capaz de hacer penitencia por su superioridad haciéndose siervo de todos sus súbditos: es el gobernante esforzado y benefactor, y no el sabio que rehuye el trato con los hombres, quien puede hacer que cese la envidia[23].

Esto hay que tomarlo con un grano de sal. Ni que decir tiene que la perspectiva por medio de la cual Simónides trata de educar a Hierón no es susceptible de cumplirse. Jenofonte sabía muy bien que si hay formas de superioridad que no expongan a quienes las poseen a la envidia, el poder político, por benéfico que fuera, no sería una de ellas. O, para decirlo de un modo algo diferente, si es verdad que quien desea ser tratado amablemente ha de comenzar por ser amable, no es seguro que su amabilidad no sea pagada con ingratitud[24]. La idea de que un hombre superior que no logre ocultar su superioridad no estaría expuesto a la envidia es, claramente, un engaño. Esta idea constituye el clímax adecuado a la imagen ilusoria del tirano que es feliz porque es virtuoso. Lo adecuado de esta idea consiste precisamente en esto: en hacer inteligible toda esta imagen ilusoria como la ilusión momentánea de un sabio, es decir, como algo más que una noble mentira inventada en beneficio del discípulo que no es sabio. Al ser sabio, es sumamente feliz y está máximamente expuesto a la envidia. Su dicha parecería completa si pudiera escapar a la envidia. Si fuera verdad que sólo la experiencia podría reve-

---

[22] *Recuerdos de Sócrates* IV 8.11; I 6.14. Compárese supra pp. 65s. y III A, nota 25.

[23] Para el peligro de ser envidiado, véase *Hierón* 11.6 y 7.10. Para el trabajo y las fatigas del gobernante, véase 11.15 (ταῦτα πάντα) y 7.1-2. Compárese *Recuerdos de Sócrates* III 1.10.

[24] *Los ingresos públicos* 4.5; *La república de los lacedemonios* 15.8; *El banquete* 3.9 y 4.2-3; *Anábasis* V 7.10. Confróntese también *Ciropedia* I 6.24 y supra pp. 98s.

lar plenamente la índole de la vida del tirano —en este supuesto se apoya en buena medida el argumento explícito del *Hierón*—, el sabio no podría estar absolutamente seguro de si el tirano benefactor no podría estar fuera del alcance de la envidia. Podría abrigar la esperanza de que convirtiéndose en un tirano benefactor, es decir, ejerciendo realmente el arte tiránico o regio que brota de la sabiduría (si es que no es idéntico a la sabiduría), escaparía a la envidia al tiempo que conservaba su superioridad. La decisiva afirmación de Simónides de que siguiendo sus consejos Hierón llegaría a ser feliz sin ser envidiado sugiere la única razón por la que cabría imaginar por un momento que un sabio deseara ser gobernante o que envidiara al hombre que gobierna bien. De este modo, revela la verdad que subyace al temor de Hierón a los sabios: tal temor resulta estar basado en la mala inteligencia de una veleidad momentánea de los sabios. Y revela al mismo tiempo la preocupación constante del propio Hierón: esa mala inteligencia es el resultado natural del hecho de que a él mismo le atormenta mucho la envidia que otras personas sienten de su felicidad. Revela, por último, la razón por la que no es posible que Simónides esté envidioso de Hierón. Pues la ironía de la última frase de Simónides consiste, sobre todo, en esto: que si *per impossibile* el gobernante perfecto escapara a la envidia, esa misma escapatoria lo expondría a la envidia; al dejar de ser envidiado por la multitud, comenzaría a ser envidiado por los sabios. Sería envidiado por no ser envidiado. Simónides podría volverse peligroso para Hierón únicamente si Hierón siguiera su consejo. El silencio final de Hierón es una respuesta adecuada a todo lo que está implicado en la intervención final de Simónides.

En todo caso, los sabios no son envidiosos, y el hecho de que sean envidiados no afecta a su felicidad o dicha[25]. Incluso si concedieran que la vida del gobernante es en cierto aspecto superior a la vida del sabio, se preguntarían si el precio que ha de pagarse por esa superioridad merece la pena. El gobernante no puede escapar a la envidia más que viviendo una vida de continua ocupación, cuitas y problemas[26]. El

[25] *Recuerdos de Sócrates* III 9.8; *De la caza* 1.17. Compárese las palabras de Sócrates en *Recuerdos de Sócrates* (IV 2.33) y *Apología de Sócrates* (26) con las palabras del propio Jenofonte en *De la caza* (1.11).

[26] Confróntese supra nota 23. Compárese *Recuerdos de Sócrates* III 11.16; *Económico* 7.1 y 11.9; *El banquete* 4.44.

gobernante, cuya función específica es «obrar» u «obrar bien», tiene que servir a todos sus súbditos. Sócrates, en cambio, cuya función específica es «hablar» o discutir, no entra en discusión excepto con aquellos con los que le gusta conversar. Sólo el sabio es libre[27].

En resumidas cuentas, la intervención final de Simónides no implica la opinión de que la vida política sea preferible a la vida del particular. Esta conclusión se ve corroborada por la expresión, cuidadosamente elegida, que utiliza para describir la índole de la felicidad no empañada por la envidia. La llama «la posesión más noble y dichosa de cuantas se dan entre los hombres». No la llama el bien supremo. La posesión más noble y dichosa para los seres humanos es deseable, pero hay otras cosas que son deseables en igual o mayor medida. Incluso puede dudarse de si es en verdad la «posesión» más deseable. Eutidemo, en respuesta a una pregunta de Sócrates, dice que la libertad es una posesión máximamente noble y magnífica para los hombres de verdad y para las ciudades. Ciro el viejo dice en un discurso dirigido a la nobleza persa que la posesión más noble y más «política» consiste en degustar el mayor placer, el de recibir alabanzas. El propio Jenofonte dice a Seutes que para un hombre de verdad, y en particular para un gobernante, ninguna posesión es tan noble o espléndida como la virtud y la justicia y la distinción. Antístenes llama al ocio la posesión más delicada o lujosa[28]. Sócrates, por otra parte, dice que un buen amigo es la mejor posesión, o la más productiva, y que ninguna posesión es más placentera para un ser humano libre que la agricultura[29]. El Simónides de Jenofonte está de acuerdo con el Sócrates de Jenofonte y en realidad con el propio Jenofonte al no describir «la felicidad no empañada por la envidia» como la posesión más placentera para los seres humanos o como la posesión más noble para hombres de verdad o simple-

---

[27] *Recuerdos de Sócrates* I 2.6; 5.6; 6.5; II 6.28-29; IV 1.2. *El banquete* 8.41. Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 2.2 y *Ciropedia* I 6.46. Considérese el hecho de que la segunda parte del *Hierón* se caracteriza por la aparición, bastante frecuente, no sólo de χάρις sino también de ἀνάγκη (véase supra p. 104).

[28] *Recuerdos de Sócrates* IV 5.2; *Ciropedia* I 5.12; *Anábasis* VII 7.41-42; *El banquete* 4.44.

[29] *Recuerdos de Sócrates* II 4.5,7; *Económico* 5.11. Compárese supra III B, nota 26.

mente como la mejor posesión[30]. No tenemos por qué discutir aquí el modo preciso como concebía Jenofonte la relación entre «posesión» y «bien». Nos basta suponer que utilizaba «posesión» las más veces en su sentido menos estricto, según el cual una posesión es un bien sólo condicionalmente, es decir, sólo si el posesor sabe cómo usarla o usarla bien[31]. Si esto es así, ni siquiera la posesión mejor en términos absolutos sería idéntica al mayor bien. Aunque la gente tiende en general a identificar la mejor posesión con el mayor bien, Sócrates distingue claramente entre estas dos cosas. En su opinión, el mayor bien es la sabiduría, mientras que la educación es el mayor bien para los seres humanos[32], y la mejor posesión es un buen amigo. La educación no puede ser el mayor bien en términos absolutos, pues los dioses no necesitan educación. La educación, es decir, la educación más excelente, que es la educación para la sabiduría, es el mayor bien para los seres humanos, es decir, para los seres humanos como tales, para los hombres en tanto no transcienden la humanidad aproximándose a la divinidad: sólo Dios es sabio absolutamente[33]. El sabio o el filósofo que participa del bien más alto será bienaventurado pese a que no posee «la posesión más noble y dichosa de cuantas se dan entre los hombres».

El *Hierón* guarda silencio acerca del estatus de la sabiduría. Aunque es muy explícito sobre varias clases de placeres, nada dice sobre los placeres específicos de los sabios, tales como, por ejemplo, la discusión

---

[30] Por lo que hace a la coincidencia entre la declaración final de Simónides y las opiniones expresadas por Sócrates y Jenofonte, compárese *Hierón* 11.5 con *Recuerdos de Sócrates* III 9.14, y también *Hierón* 11.7 con *Agesilao* 9.7.

[31] Compárese *Económico* 1.7 ss. con *Ciropedia* I 3.17. Confróntese Isócrates, *A Demónico* 28.

[32] *Recuerdos de Sócrates* IV 5.6 y *Apología de Sócrates* 21. Compárese *Recuerdos de Sócrates* II 2.3; 4.2; I 2.7. Por lo que se refiere a la observación despectiva sobre la sabiduría en *Recuerdos de Sócrates* IV 2.33, uno tiene que considerar el propósito específico de todo el capítulo tal como es indicado al comienzo del mismo. Es Iscómaco y no Sócrates quien considera un bien casi divino el gobernar a súbditos voluntarios (*Económico* 21.11-12).

[33] *Recuerdos de Sócrates* I 4 y 6.10; IV 2.1 y 6.7. Respecto a la distinción entre educación y sabiduría, véase también Platón, *Las leyes* 653a5-c4 y 659c9ss., y Aristóteles, *Política* 1282a3-8. Confróntese también *Recuerdos de Sócrates* II 1.27, donde se expone cómo la παιδεία de Hércules precede a su elección deliberada entre virtud y vicio.

amistosa[34]. Guarda silencio sobre la manera como viven los sabios. Este silencio no puede explicarse por el hecho de que el tema principal del diálogo sea la comparación de la vida del gobernante, no con la vida del sabio, sino con la vida de los particulares en general. Pues el tema principal del diálogo paralelo, el *Económico*, es el economista, o la administración de la casa, y pese a ello su capítulo central contiene una confrontación muy llamativa de la vida del economista (que es alguien que gobierna) con el modo de vida socrático. El *Hierón* guarda reserva acerca de la naturaleza de la sabiduría porque el propósito del diálogo, o de Simónides, exige que el término «sabiduría» se mantenga en su habitual ambigüedad. Si consideramos, con todo, cuán profundamente de acuerdo están Sócrates y Jenofonte con Simónides acerca de la tiranía, puede que nos inclinemos a atribuir al Simónides de Jenofonte la opinión socrática, nunca desmentida por Jenofonte, según la cual la sabiduría es el bien supremo. Ciertamente, lo que dice Simónides en su discurso final en alabanza de la vida del gobernante encaja perfectamente con la opinión de Sócrates.

En el *Hierón*, Jenofonte indica su concepción de la sabiduría mediante observaciones ocasionales confiadas a Simónides, y también mediante la acción del diálogo. Simónides menciona dos modos de «ocuparse» de las cosas que resultan gratificantes: por un lado, enseñar cosas que sean las mejores (o enseñando qué cosas son las mejores); y por otro, elogiar y honrar a quien mejor ejecuta lo que es mejor. Cuando aplica esta observación general a los gobernantes en particular, no menciona en absoluto la enseñanza; limita tácitamente las ocupaciones del gobernante que resultan gratificantes a alabar y honrar, o más específicamente a ofrecer y distribuir premios. La función específica del gobernante parece estar estrictamente subordinada a la del sabio. En el mejor caso imaginable, el gobernante sería el que concediendo honores, por no mencionar los castigos, pondría en práctica la enseñanza o las prescripciones del sabio[35]. El sabio es el gobernante de los gobernantes. De

---

[34] Compárese *Hierón* 3.2 (y 6.1-3) con el paralelo en *El banquete* (8.18).

[35] *Hierón* 9.1-11. Simónides no explica cuáles son las cosas mejores. En 9.4 se echa de ver que, según el Simónides de Jenofonte, las cosas enseñadas por los maestros de coros no se cuentan entre las cosas mejores: la instrucción dada por los directores de coros no es gratificante para los alumnos, mientras que la instrucción en las cosas mejores sí que es gratificante para los alumnos.

modo parecido, se espera del gobernante que meramente anime al descubrimiento o la búsqueda de «algo bueno»; no se espera que se dedique por sí mismo a estas actividades intelectuales[36]. Merece mencionarse que el pasaje en el que Simónides bosqueja su concepción de las relaciones entre sabiduría y gobierno es uno de los dos capítulos en los que el mismo término «tirano» es evitado: Simónides describe mediante las observaciones en cuestión no sólo al tirano, sino al gobernante en general[37].

Siguiendo a Simónides, dejaremos sin decidir si las materias mencionadas en 9.6 (disciplina militar, equitación, justicia en los tratos comerciales, etc.) cumplen los requisitos mínimos exigidos a las cosas mejores, a saber, que la instrucción en ellas sea gratificante para los alumnos. El hecho de que quien ejecuta bien estas cosas sea honrado con premios no demuestra que se cuenten entre las cosas mejores (cf. 9.4 y *Ciropedia* III 3.53). Si las cosas que Simónides enseña son las cosas mejores, dependerá de si la instrucción que él imparte al tirano es gratificante para este último. La respuesta a esta pregunta es tan ambigua como el silencio de Hierón al final del diálogo. Jenofonte utiliza en el *Hierón* los términos εὖ εἰδέναι y εὖ ποιεῖν con bastante frecuencia (nótese en especial el «encuentro» de los dos términos en 6.13 y 11.15). De este modo dirige nuestra atención al problema de la relación entre saber y obrar. Él indica su respuesta mediante el uso sinónimo de βέλτιον εἰδέναι y μᾶλλον εἰδέναι en el pasaje inicial (1.1-2; obsérvese la densidad de εἰδέναι). El conocimiento es intrínsecamente bueno, mientras que la acción no lo es (cf. Platón, *Gorgias* 467e ss.): conocer en mayor medida es conocer mejor, mientras que hacer en mayor medida no es necesariamente «hacer» mejor. Κακῶς ποιεῖν es tan ποιεῖν como εὖ ποιεῖν, mientras que κακῶς εἰδέναι es prácticamente idéntico a no saber en absoluto. (Véase *Ciropedia* III 3.9 y II 3.13).

[36] *Hierón* 9.9-10. La opinión contraria es formulada por Isócrates en *A Nicocles* 17.

[37] La distinción sugerida por Simónides entre el sabio y los gobernantes le recuerda a uno la distinción que hace Sócrates entre su propio propósito, que consiste en hacer a la gente capaz de acción política, y la actividad política propiamente dicha *(Recuerdos de Sócrates* I 6.15). Según Sócrates, el entendimiento específico requerido para gobernar no es, en rigor, idéntico a la sabiduría. (Compárese la definición específica de la sabiduría en *Recuerdos de Sócrates* IV 6.7 —véase también IV 6.1 y I 1.16— con la definición explícita de gobierno en III 9.10-13, donde el término «sabiduría» es evitado deliberadamente.) De conformidad con esto, Jenofonte vacila al hablar de la sabiduría de cualquiera de los dos Ciros, y cuando llama «sabio» a Agesilao, es evidente que utiliza el término en un sentido vago, por no decir vulgar *(Agesilao* 6.4-8 y 11.9). En la *Ciropedia*, indica la relación entre el gobernante y el sabio a través de las conversaciones de Ciro con su padre (cuyo modo de hablar evoca el de Sócrates), por un lado, y por otro con Tigranes (el discípulo de un sofista cuyo destino recuerda el destino de Sócrates). Compárese supra pp. 55s. y 103s. Compárese supra IV, nota 50.

La superioridad del sabio sobre el gobernante es puesta de manifiesto por la acción del diálogo. La vida del tirano, o la vida del gobernante, es elegida por Hierón no sólo con anterioridad a la conversación, sino de nuevo en el curso de la conversación misma: Hierón rechaza la velada sugerencia de Simónides de volver a la vida del particular. Y Hierón resulta ser menos sabio que Simónides, que rechaza la vida política en favor de la vida de particular que vive el sabio[38]. Al comienzo de la conversación, Simónides sugiere que no es él, sino Hierón, quien tiene un mejor conocimiento de los dos géneros de vida o de su diferencia. Esta sugerencia no carece de cierta verosimilitud en tanto uno entienda por los dos géneros de vida la vida del tirano y la vida del particular en general; resulta simplemente irónica si se la considera a la luz del contexto del diálogo, es decir, si se aplica a la diferencia entre la vida del gobernante y la vida del sabio. Pues Hierón resulta ser desconocedor de la vida del sabio y su meta, mientras que Simónides conoce, no sólo su propio modo de vida, sino también la vida política, como muestra su capacidad para enseñar el arte de gobernar bien. Sólo Simónides, y no Hierón, es competente para elegir entre los dos géneros de vida[39]. Al comienzo, Simónides se inclina ante el liderazgo de Hierón; incluso permite que Hierón lo derrote. Pero, en el momento mismo de su victoria, Hierón cae en la cuenta del hecho de que, lejos de derrotar realmente a Simónides, simplemente ha preparado su propia caída. El sabio reposa a sus anchas en la misma meta hacia la que el gobernante se afana ciega y furiosamente y que nunca alcanzará. Al final, el liderazgo de Simónides queda firmemente establecido: el sabio derrota al gobernante. Este aspecto tan notorio de la acción es una peculiaridad del *Hierón*. En la mayor parte de los diálogos de Jenofonte no tiene lugar ningún cambio de liderazgo: Sócrates es el líder de comienzo a fin. En el diálogo socrático de Jenofonte *par excellence*, el *Económico*, se produce un cambio de liderazgo; pero es el paso del liderazgo de un sabio (Sócrates) al liderazgo del gobernante (el economista Iscómaco). Mientras en el *Económico* el sabio se rinde ante el gobernante, en el *Hierón* el gobernante se rinde ante el sabio. Es el

---

[38] Véase supra pp. 61s. Compárese Platón, *La república* 620c3-d2.
[39] Véase supra pp. 41s. Compárese Platón, *La república* 581e6-582e9.

Hierón, y no el *Económico*, el diálogo que revela mediante su acción la verdadera relación de gobierno y sabiduría. Además, el *Hierón* es la obra de Jenofonte que más vigorosamente llama nuestra atención sobre el problema de esa relación. Se puede decir que hace esto por varias razones. En primer lugar, porque su tema principal es la diferencia entre la vida del particular y la vida de cierto tipo de gobernante. En segundo lugar, porque confronta a un sabio y a un gobernante más explícitamente que ningún otro escrito de Jenofonte. Y, por último, el objetivo práctico más obvio del *Hierón* (la mejora de la tiranía) apenas es susceptible de alcanzarse, lo que excluye la posibilidad de que el objetivo práctico obvio de esta obra coincida con su propósito último. Aquí de nuevo podemos notar un profundo acuerdo entre Jenofonte y Platón. La relación precisa entre el filósofo y el político (es decir, su diferencia fundamental) es la premisa temática, no de *La república* y el *Gorgias*, diálogos en los que Sócrates, como ciudadano-filósofo, es el personaje principal, sino de *El político*, en el que un extranjero ocupa el primer plano.

De lo que va dicho se puede deducir que no es posible que la enfática alabanza que hace Simónides de los honores signifique que él prefiera los honores como tales a todas las demás cosas. Después de todo, su declaración sobre los honores pertenece a la parte del diálogo en la que oculta su sabiduría casi por completo. Además, el alcance de esa declaración está suficientemente matizada por las frases con las que comienza y termina[40]. Incluso podría uno pensar, de entrada, que su elogio de los honores puede explicarse completamente por su intención pedagógica. Su intención es enseñarle a Hierón, que muestra una notable indiferencia hacia la virtud, un camino conducente al gobierno virtuoso, y enseñárselo apelando, no a la virtud o a lo noble, sino a lo placentero; y el placer aparejado a los honores parece ser el sustituto natural del placer aparejado a la virtud. Sin embargo, Simónides no apela principalmente en su enseñanza al deseo de honores de Hierón, sino a su deseo de amor. No podía ser de otro modo, dado que Hierón

[40] «Los honores *parecen* ser una gran cosa» y «ningún placer humano *parece* acercarse tanto a lo divino como el gozo que deparan los honores» *(Hierón* 7.1, 4). Véase también el ὡς ἔοικε en 7.2 y el εἰκότως δοκεῖτε en 7.4. Compárese supra III B, nota 41.

había otorgado espontáneamente la máxima alabanza, no a los honores, sino al amor. Podemos suponer, por tanto, que, al exaltar los honores, Simónides revela sus propias preferencias, y no las de su alumno[41]: es Simónides, y no Hierón, quien prefiere el placer aparejado a los honores a los otros placeres explícitamente mencionados por él. Incluso podemos decir que de todos los deseos que son naturales, es decir, que «brotan» en los seres humanos independientemente de toda educación o enseñanza[42], consideraba el deseo de honores como el más elevado porque es la base del deseo de cualquier excelencia, sea la excelencia del gobernante o la del sabio[43].

Aunque Simónides se interesa por los honores, no se interesa por el amor. Hierón tiene que demostrarle no sólo que en lo relativo al amor los tiranos salen peor parados que los particulares, sino también que el amor es un gran bien y que los particulares son especialmente amados por sus hijos, padres, hermanos, esposas y compañeros. Al discutir sobre el amor, Hierón se siente completamente incapaz de apelar a la experiencia o los conocimientos previos del poeta, como hizo al discutir los placeres de la mesa e incluso del sexo. Le insta a adquirir inmediatamente o en el futu-

---

[41] Dado que las preferencias de un sabio son sabias, podemos decir que en su discurso sobre los honores Simónides revela su sabiduría en mucha mayor medida que en sus palabras anteriores. Por tanto, el efecto que ese discurso surte en Hierón se debería, en último término, al hecho de que a través del mismo él contempla la sabiduría de Simónides por primera vez en la conversación. Sin duda, él interpreta la sabiduría de Simónides, al menos de entrada, con arreglo a su propia concepción —la concepción vulgar— de la sabiduría. Compárese supra nota 12.

[42] ἐμφύεται... ἐμφύῃ (Hierón 7.3). Compárese *Ciropedia* I 2.1-2 y *Económico* 13.9

[43] En *Hierón* 8.5-6 (a diferencia de ib. 7.1-4) Simónides no sugiere que los gobernantes reciban más honores que los particulares. No dice que sólo los gobernantes, y no los particulares, sean honrados por los dioses (cf. *Apología de Sócrates* 14-18). Dice que un particular dado recibe mayores honores cuando es gobernante que cuando vive como particular; no excluye la posibilidad de que ese particular reciba en todas las circunstancias menos honores que otro que nunca gobierne. En la última parte de 8.5 sustituye el término «gobernante» por otro más general: «los que han recibido más honores que los demás» (cf. *Apología de Sócrates* 21). El alcance de 8.6 es todavía más limitado, como pone de manifiesto la comparación de este pasaje con 2.1 y 7.3. El amor a los honores puede parecer característico de los sabios que conversan con tiranos. El Sócrates de Platón dice de Simónides que estaba deseoso de honores por su sabiduría *(Protágoras* 343b7-c3).

rò los rudimentos del conocimiento relativo al amor sin estar seguro en modo alguno de que Simónides desee adquirirlos[44].

Del mismo modo que el deseo de honores es característico de Simónides, el deseo de amor es característico de Hierón[45]. En la medida en que Hierón representa al gobernante y Simónides representa al sabio, la diferencia entre el amor y los honores, tal como es interpretada en el *Hierón*, arrojará alguna luz sobre la concepción de Jenofonte acerca de la diferencia entre el gobernante y el sabio. Lo que Jenofonte tiene en mente sobre todo no es simplemente la diferencia entre el amor y los honores en general: Hierón desea ser amado por «seres humanos», es decir, no simplemente por hombres de verdad, sino por todo el mundo con independencia de sus cualidades, mientras que Simónides está interesado en la admiración o alabanza, no de todo el mundo, sino de «quienes son libres en grado máximo»[46]. El deseo que Jenofonte o su Simónides atribuye a

[44] *Hierón* 3.1, 6, 8. Compárese ib. 1.19, 21-23, 29 y 4.8. Véase supra III B, nota 34.

[45] Compárese *Hierón* 3.1-9 con ib. 8.1 y 11.8 (el «tú» enfático). Véase también las últimas palabras de Hierón en 10.1. Está claro que la alabanza de los honores hecha por Hierón en 7.9-10 no es espontánea, sino solicitada por la alabanza que hace Simónides de los honores en 7.1-4. La alabanza de Simónides difiere de la de Hierón en que sólo según el primero el amor es un elemento necesario del honor. Además, debería notarse que Hierón hace una distinción entre el placer y la satisfacción de la ambición (1.27). La caracterización de Hierón hecha por Jenofonte no contradice el hecho obvio de que el tirano está deseoso de honores (cf. 4.6 así como el acento en el interés de Hierón en ser amado, con el análisis de Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1159a12ss.). Pero Jenofonte afirma implícitamente que el deseo de honores del tirano, o del gobernante, es inseparable del deseo de ser amado por seres humanos. La explicación más obvia del hecho de que Hierón subraye «amor» y Simónides «honor» sería, por supuesto, ésta: Hierón destaca las cosas de que el tirano carece, mientras que Simónides destaca las cosas que el tirano disfruta. Ahora bien, los tiranos suelen ser odiados (cf. Aristóteles, *Política* 1312b19-20), pero reciben honores. Esta explicación es correcta pero insuficiente, pues no da cuenta del genuino interés de Simónides por el honor o la alabanza, ni de su genuina indiferencia a ser amado por seres humanos.

[46] Compárese *Hierón* 7.1-4 con ib. 1.16 y los pasajes citados en la nota precedente. Las formas de honor distintas del elogio y la admiración participan de los rasgos característicos del amor más que de los del elogio y la admiración. El hecho de que Simónides hable en el pasaje crucial (*Hierón* 7.1-4) del honor en general se debe a su adaptación al interés de Hierón por el amor. Considérese también, en el capítulo 9, el acento puesto en los honores y no en el elogio.

Hierón, o al gobernante, es fundamentalmente el mismo que el deseo erótico cuyo destinatario es la gente corriente y que el Sócrates de Platón atribuye a Calicles[47]. Gracias únicamente a que el gobernante tiene el deseo de ser amado por «seres humanos» como tales, es capaz de convertirse en servidor y benefactor solícito de todos sus súbditos y, por ende, en un buen gobernante. El sabio, en cambio, no tiene semejante deseo; está satisfecho con la admiración, el elogio, la aprobación de una pequeña minoría[48]. Parecería, pues, que la diferencia característica entre el gobernante y el sabio se manifiesta en los objetos del interés apasionado de cada uno de ellos y no en la índole de esas mismas pasiones[49]. Con todo, no es casual que a Simónides le interese sobre todo ser alabado por la minoría competente, y no ser amado por ellos, mientras que lo que a Hierón le interesa sobre todo es ser amado por seres humanos de la masa, y no ser admirado por ellos. Se puede presumir, por tanto, que la diferencia característica entre el gobernante y el sabio se manifiesta de algún modo en la diferencia entre el amor y la admiración.

El sentido de esta diferencia es indicado por Simónides en su elogio del gobernante benefactor. El gobernante benefactor será amado por sus súbditos, será deseado apasionadamente por seres humanos, se habrá ganado el respeto afectuoso de muchas ciudades, al tiempo que será alabado por todos los seres humanos y será admirable a ojos de todos. Todos los presentes, aunque no todos los ausentes, serán sus aliados, del mismo modo que no todo el mundo temerá que algo pudiera ocurrirle y no todo el mundo deseará servirle. Precisamente haciendo feliz a su ciudad disgustará y afrentará a los enemigos de la ciudad, de los cuales no cabe esperar que lo amen y ensalcen su victoria. Pero hasta los enemigos tendrán que admitir que es un gran hombre: lo admirarán y alabarán su virtud[50]. El gobernante benefactor será alabado y admirado por todos los

---

[47] Platón, *Gorgias* 481d4-5 y 513c7-8. Compárese también la caracterización del tirano en *La república* (véase supra III B, nota 12). En lo relativo al desacuerdo entre Hierón y Simónides respecto al estatus de los «seres humanos», compárese el desacuerdo entre el político y el filósofo sobre la misma cuestión en *Las leyes* de Platón (804b5-c1).

[48] Esto explica asimismo la diferente actitud de estas dos clases de hombre hacia la envidia. Véase supra p. 131s.

[49] Compárese Platón, *Gorgias* 481d4-5.

[50] *Hierón* 11.8-15. Compárese *Agesilao* 6.5 y 11.15.

hombres, aunque no será amado por todos ellos: el alcance del amor es más limitado que el de la admiración o alabanza. Cada hombre ama lo que de algún modo es suyo, su exclusiva propiedad; la admiración o alabanza se refiere a lo excelente con independencia de que sea propio o no. El amor, a diferencia de la admiración, requiere proximidad. El alcance del amor es limitado no sólo respecto al espacio, sino igualmente —aunque el Simónides de Jenofonte se abstiene por delicadeza de aludir a ello siquiera— respecto al tiempo. Un hombre puede ser admirado muchas generaciones después de su muerte, mientras que dejará de ser amado una vez hayan muerto quienes lo conocieron bien[51]. El deseo de «fama inextinguible»[52], a diferencia del deseo de amor, hace capaz al hombre de liberarse de las trabas del Aquí y el Ahora. El gobernante benefactor es alabado y admirado por todos los hombres, mientras que es amado principalmente por sus súbditos: los límites del amor coinciden normalmente con las fronteras de la comunidad política, mientras que la admiración por la excelencia humana no conoce límites[53]. El gobernante benefactor es amado por aquellos a quienes beneficia o sirve a causa de sus beneficios o servicios[54], mientras que es admirado incluso por aquellos a los que ha hecho el mayor daño y desde luego por muchos a los que no sirvió ni benefició en absoluto: la admiración parece ser menos mercenaria que el amor. Los que admiran al gobernante benefactor al tiempo que lo aman, no distinguen necesariamente entre su benefactor y el hombre excelente; pero los que lo admiran sin amarlo —por ejemplo, las ciudades enemigas— se elevan por encima del error vulgar de confundir al benefactor con el hombre excelente[55]. La admiración es tan superior al amor como el

---

[51] *Hierón* 7.9. Confróntese Platón, *La república* 330c3-6 y *Las leyes* 873c2-4; Aristóteles, *Política* 1262b22-24. Confróntese también supra pp. 55s. y II, nota 22. Cf. 1 P 1.8 y el comentario del Cardenal Newman: «San Pedro considera casi una descripción del cristiano el amar a quien no ha visto».

[52] Simónides fr. 99 Bergk.

[53] Cf. el uso de φίλοι en el sentido de conciudadanos, en tanto que opuestos a los extranjeros o los enemigos, en *Hierón* 11.15, *Recuerdos de Sócrates* I 3.3, y *Ciropedia* II 2.15.

[54] *Hierón* 8.1-7. Que ésta no es la última palabra de Jenofonte sobre el amor, se deduce claramente de *Económico* 20.29.

[55] Compárese *Hierón* 7.9 y 11.14-15 con *Helénicas* VII 3.12 (*Ciropedia* III 3.4) y *Recuerdos de Sócrates* IV 8.7. La opinión popular parece ser adoptada en Aristóteles, *Política* 1286b11-12 (cf. 1310b33ss.). Compárese Platón, *Gorgias* 513e5ss. y 520e7-11.

hombre excelente lo es al benefactor como tal. Para decirlo de un modo algo diferente, el amor no tiene un criterio de su relevancia fuera de sí mismo, pero la admiración sí que lo tiene. Si la admiración no presupone servicios prestados por el admirado a su admirador, uno no puede evitar preguntarse si presupone en absoluto algún servicio, o alguna perspectiva de servicios, prestados por el admirado. Esta pregunta es contestada de manera explícita y afirmativa por Hierón, y de manera tácita y negativa por Simónides[56]. Hierón tiene razón por lo que respecta al gobernante: el gobernante no se gana la admiración de todos los hombres más que prestando servicios a sus súbditos. Simónides tiene razón por lo que respecta al sabio: el sabio es admirado, no debido a servicio alguno que preste a otros, sino simplemente porque es lo que es. El sabio no tiene por qué ser un benefactor para ser admirado como hombre excelente[57]. Dicho con más precisión: la función específica del gobernante es ser benéfico; él es esencialmente un benefactor; la función específica del sabio es entender; es un benefactor sólo accidentalmente. El sabio es todo lo autosuficiente que es humanamente posible; la admiración que se gana es esencialmente un tributo a su perfección, no una recompensa por sus servicios[58]. El deseo de alabanzas y admiración, en tanto que distinto e independiente del deseo de amor, es el fundamento natural del predominio del deseo de la propia perfección[59]. Esto es lo que Jenofonte indica sutilmente al presentar a

---

[56] Compárese *Hierón* 7.9 con ib. 7.1-4.

[57] Hombres excelentes en sentido enfático lo son Hesíodo, Epicarmo y Pródico (*Recuerdos de Sócrates* II 1.20-21). Compárese también *Recuerdos de Sócrates* I 4.2-3 y 6.14.

[58] *Recuerdos de Sócrates* I 2.3 y 6.10. La afirmación de Simónides de que ningún placer humano parece acercarse tanto a lo divino como el gozo que deparan los honores (*Hierón* 7.4) es ambigua. Concretamente, puede referirse a la creencia de que los propios dioses disfrutan al ser honrados (mientras que es de suponer que no gozan los otros placeres discutidos en el diálogo) o puede referirse a la conexión entre la ambición más alta y la autosuficiencia divina. Compárese infra VI, nota 6.

[59] Por lo que se refiere a la conexión entre esta clase de egoísmo y la sabiduría, compárese Platón, *Gorgias* 458a2-7 y la definición de la justicia en *La república*. Consideraciones similares en cierto aspecto a las indicadas en nuestro texto parecen haber inducido a Hegel a abandonar la «dialéctica del amor» de su juventud en favor de la «dialéctica del deseo de reconocimiento». Véase A. Kojève, *Introduction à l'étude de Hegel*, París, Gallimard, 1947, 187 y 510-12, y, del mismo autor, «Hegel, Marx et le Christianisme», *Critique*, 1946, 350-52.

Simónides como interesado principalmente en los placeres de la comida, mientras que Hierón parece estar interesado sobre todo por los placeres del sexo: para el disfrute de la comida, a diferencia de los placeres sexuales, uno no necesita a otros seres humanos[60].

La función específica del sabio no está ligada a una comunidad política en particular: el sabio puede vivir como extranjero. Por su parte, la función específica del gobernante consiste en hacer feliz a la comunidad política particular de la que es jefe. La ciudad es esencialmente el enemigo potencial de otras ciudades. Por tanto uno no puede definir la función del gobernante sin pensar en la guerra, en enemigos y aliados; la ciudad y su gobernante necesitan aliados, mientras que el sabio no los necesita[61]. A las funciones específicas les corresponden inclinaciones

---

[60] Compárese la despectiva observación de Hierón sobre una clase de placeres que es disfrutada por otros más bien que por uno mismo en *Hierón* 1.24 (cf. supra III B, nota 11). Considérese también la ambigüedad de «comida» (*Recuerdos de Sócrates* III 5.10; Platón, *Protágoras* 313c5-7). Por lo que atañe a la relación entre amistad («amor») y sexo, cf. *Hierón* 1.33, 36-38 y 7.6. La explicación sugerida en el texto puede reconciliarse fácilmente con el hecho de que el interés de Hierón por los placeres del sexo, si se toma literalmente, parecería caracterizarle, no como un gobernante en general, sino como un gobernante imperfecto. El más perfecto gobernante de Jenofonte, Ciro el viejo, se caracteriza por la casi completa falta de interés por tales placeres. Lo que es verdad del gobernante perfecto, es más verdad aún del sabio: mientras Ciro no osa mirar a la hermosa Pantea, Sócrates visita a la hermosa Teodora sin vacilación (cf. *Ciropedia* V 1.7ss. con *Recuerdos de Sócrates* III 11.1; *Recuerdos de Sócrates* I 2.1 y 3.8-15; *Económico* 12.13-14; *Agesilao* 5.4-5). Para utilizar los términos aristotélicos, mientras Ciro es continente, Sócrates es templado o moderado. Con otras palabras, la templanza de Ciro está combinada con incapacidad o desgana de mirar lo bello o admirarlo (cf. *Ciropedia* V 1.8 y VIII 1.42), mientras que la templanza de Sócrates es la base de su capacidad y gana de mirar lo hermoso o admirarlo. Volviendo a Hierón, él revela un gran interés por los placeres de la vista (*Hierón* 1.11-13; cf. 11.10). No se interesa tanto por los placeres del sexo en general como por los de la homosexualidad. Esto lo pone en relación de algún modo con Sócrates: el amor a los hombres parece indicar una aspiración más alta que el amor a las mujeres. (*El banquete* 8.2,29; *Ciropedia* II 2.28; Platón, *El banquete* 208d ss. Cf. Montesquieu, *De l'esprit des lois* VII 9 nota: «Quant au vrai amour, dit Plutarque, les femmes n'y ont aucune part. Il parlait comme son siècle. Voyez Xénophon, au dialogue intitulé *Hiéron*»). Hierón es presentado como un gobernante que es capaz de conversar con los sabios y de apreciarlos (cf. supra III A, nota 44). ¿Explica la educación de Hierón por qué no es un gobernante perfecto? Sólo la plena comprensión de la educación de Ciro le capacitaría a uno para contestar a esta pregunta. Compárese supra IV, nota 50.

[61] *Hierón* 11.7, 11-15. *Recuerdos de Sócrates* I 2.11.

naturales específicas. El gobernante nato, a diferencia de quien ha nacido para hacerse sabio, ha de tener fuertes inclinaciones bélicas. Hierón menciona la opinión según la cual la paz es un gran bien y la guerra un gran mal. Sin embargo, no la adopta sin más, pues siente demasiado agudamente que la guerra procura grandes placeres. Cuando enumera los grandes placeres que los ciudadanos particulares disfrutan en la guerra, asigna un lugar central al placer que les depara matar a sus enemigos. Advierte con pesar que el tirano no puede tener este gran placer o al menos no puede mostrarlo abiertamente y jactarse de lo hecho. Simónides no muestra complacencia alguna en la guerra o en matar. Lo más que dice en favor de la guerra es que Hierón había exagerado mucho el perjuicio que causa al apetito o al sueño el temor que llena las mentes de los hombres antes de la batalla[62]. No la victoria en la guerra como tal, sino la felicidad de la ciudad propia, es descrita por él como la meta de la competición más noble y magnífica[63]. La declaración de Hierón sobre la paz y la guerra[64] sin duda sirve para atraer nuestra atención a la conexión, particularmente estrecha, entre tiranía y guerra[65]. Pero una comparación de este pasaje con lo que Jenofonte nos dice sobre las inclinaciones del rey Ciro deja claro que consideraba que un punto de crueldad era elemento esencial del gran gobernante en

---

[62] *Hierón* 6.9. Cuán poco impresiona Simónides a Hierón, buen juez en esta materia, en punto a marcialidad, lo indican las palabras de este último: «*si* también tú tienes experiencia de la guerra» (6.7), comparadas con su: «bien sé que también tú tienes experiencia» respecto a los placeres de la mesa (1.19). Cf. también ib. 1,29, 23. Considérese el silencio de Simónides acerca de la «virilidad» (supra p. 103), y compárese supra III B, notas 18 y 38, y III C, nota 6.

[63] *Hierón* 11.7. En el lugar paralelo del *Agesilao* (9.7) se omiten las palabras matizadoras «entre los seres humanos».

[64] *Hierón* 2.7-18. (Considérense las cláusulas condicionales en 2.7). Ciertamente, el acento de este pasaje está en la guerra. El pasaje consta de dos partes: en la primera (2.7-11), en la que Hierón muestra que si la paz es buena y la guerra mala, los tiranos salen peor parados que los ciudadanos particulares, «paz» aparece tres veces y «guerra» (y sus derivados) siete veces; en la segunda parte, en la que muestra que en lo tocante a los placeres de la guerra —o más concretamente en lo tocante a los placeres de las guerras contra gente sometida por la fuerza, es decir, contra súbditos rebeldes— los tiranos salen peor parados que los ciudadanos particulares, «paz» no aparece en absoluto, pero «guerra» (y sus derivados) aparece siete veces.

[65] Platón, *La república* 566e6-567a9. Aristóteles, *Política* 1313b28-30 y 1305a18-22.

general[66]. La diferencia entre el tirano y el gobernante no tiránico no es, en último término, una simple oposición, sino más bien que en el caso del tirano ciertos elementos del carácter del gobernante están desarrollados más vigorosamente o se ocultan menos fácilmente que en el caso del gobernante no tiránico. Ni es necesariamente cierto que el placer que experimenta el gobernante al infligir daños a los enemigos sea sobrepasado por su deseo de ser amado por los amigos. Prescindiendo del hecho de que lo que Hierón disfruta más de las relaciones sexuales son las disputas con el amado, él parece preferir «arrebatar algo a los enemigos contra su voluntad» a todos los demás placeres[67]. Según él, el tirano se ve forzado a liberar a los esclavos, pero deseoso de esclavizar a los libres[68]: si estuviera en condiciones de satisfacer sus deseos, todo el mundo sería su esclavo. Simónides se había limitado a afirmar que los tiranos son los más capaces de dañar a sus enemigos y ayudar a sus amigos. Cuando reproduce esta afirmación, Hierón pone un peso considerablemente mayor en «dañar a los enemigos» que en «ayudar a los amigos»; y cuando la discute da a entender que Simónides tiene interés por su parte en ayudar a amigos, pero no en dañar a sus enemigos: fácilmente puede imaginar a Simónides ayudando a sus amigos, pero no puede imaginárselo también dañando a sus enemigos[69]. Dado que el sabio no necesita seres humanos del modo y en la medida en que los necesita el gobernante, su actitud para con ellos es libre, no apasionada, y por tanto no es susceptible de tornarse en malevolencia u odio. Con otras palabras, sólo el sabio es capaz de justicia en sentido supremo. Cuando Hierón distingue entre el sabio y el justo, da a entender que el justo es el buen gobernante. En consecuencia, ha de suponerse que por justicia entiende justicia política, la justicia que se manifiesta en ayudar a los amigos y dañar a los enemigos. Cuando Sócrates asume que el sabio es justo, por justicia entiende justicia transpolítica, la justicia que es irreconciliable con hacer daño a nadie. La forma suprema de

---

[66] *Ciropedia* I 4.24; VII 1.13; *Recuerdos de Sócrates* III 1.6. Compárese Platón, *La república* 375c1-2 y 537a6-7 con Aristóteles, *Política* 1327b38-1328a11.

[67] *Hierón* 1.34-35. Por lo que respecta a la relación de Eros y Ares, compárese Simónides fr. 43 (Bergk) y Aristóteles, *Política* 1269b24-32.

[68] *Hierón* 6.5; compárese ib. 6.14.

[69] *Hierón* 2.2; 6.12-14. Compárese el uso de la segunda persona de singular en 6.13, por un parte, y en 6.14 por otra.

la justicia es prerrogativa de aquellos que tienen la mayor autosuficiencia que es humanamente posible[70].

[70] *Hierón* 5.1; *Apología de Sócrates* 16; *Recuerdos de Sócrates* I 6.10. Sócrates no enseña estrategia aunque sí enseña economía (compárese *Recuerdos de Sócrates* III 1 y IV 7.1 con el *Económico*). Compárese Platón, *La república* 366c7-d1 y los pasajes indicados supra en IV, nota 45.

VI

EL PLACER Y LA VIRTUD

El *Hierón* llega casi a sugerir que la tiranía puede ser perfectamente justa. Parte de la opinión de que la tiranía es radicalmente injusta. Del tirano se espera que rechace lo justo y noble, o la virtud, en favor del placer; o, dado que la virtud es bondad humana, de él se espera que rechace el bien en favor de lo placentero. Esta opinión se basa en la premisa general de que lo bueno y lo placentero son fundamentalmente diferentes entre sí, de suerte que la decisión correcta ha de ser guiada por consideraciones relativas al bien, y no por consideraciones relativas al placer[1].

La tesis de que la tiranía es radicalmente injusta constituye el clímax de la condena de la tiranía por parte de Hierón. Esa condena es exagerada; Hierón simplemente reproduce sin plena convicción la imagen que tiene el caballero del tirano[2]. Pero el mismo hecho de que sea capaz de usar esa imagen para un propósito egoísta demuestra que su tesis no es completamente incorrecta. Jenofonte se ha tomado algunas molestias para dejar claro que aunque Hierón no sea tan injusto como él dice que es el tirano, es extraordinariamente indiferente a la virtud. No se le ocurre mencionar la virtud entre los bienes mayores o las posesiones más dignas de poseerse. En el mejor de los casos, considera útiles a los hombres virtuosos, es decir, la virtud de otros. Pero ni siquiera la virtud de otros es considerada por él como un objeto en que deleitarse: no busca

[1] Compárese *Recuerdos de Sócrates* IV 8.11.
[2] Véase supra pp. 71-75 y III A, nota 44.

ahora ni buscó nunca sus compañeros entre los hombres virtuosos. No es él, sino Simónides, quien señala la insignificancia de los placeres corporales[3]. Sólo tras haber sido arrinconado por Simónides alaba él la virtud del benefactor de seres humanos atendiendo al hecho de que tal virtud es productiva del más alto honor y de felicidad plena[4].

Al intentar educar a un hombre de esta clase, Simónides no tiene más remedio que apelar a su deseo de placer. Para aconsejar a Hierón que gobierne como un tirano virtuoso, tiene que mostrarle que el tirano no puede obtener placer, y en particular el tipo de placer por el que Hierón se interesa principalmente, el placer que se sigue de ser amado, más que siendo tan virtuoso como sea posible. Lo que muestra a Hierón no es tanto un camino a la virtud como al placer. En rigor, no le aconseja que se vuelva virtuoso. Le aconseja que haga por sí mismo las cosas gratificantes y que confíe a otros las cosas por las que los hombres se atraen odios; que estimule ciertas virtudes y empresas entre sus súbditos ofreciendo premios; que conserve su guardia personal, pero que la utilice en beneficio de sus súbditos; y, en general, que sea tan benefactor de sus conciudadanos como sea posible. Ahora bien, el benefactor de sus conciudadanos no es necesariamente un hombre excelente o un hombre virtuoso. Simónides no aconseja a Hierón practicar ninguna de las cosas que distinguen al hombre virtuoso del mero benefactor.

La comparación del *Hierón* con *A Nicocles*, la obra de Isócrates sobre el arte tiránico, deja perfectamente claro algo asombroso: cuán poca admonición moral propiamente dicha hay en el *Hierón*. Simónides habla sólo una vez de la virtud del tirano, y nunca menciona ninguna de las virtudes especiales (moderación, valentía, justicia, prudencia, etc.) cuando habla del tirano. Isócrates, en cambio, no se cansa de exhortar a Nicocles a cultivar su espíritu, a practicar la virtud, la sabiduría, la piedad, la veracidad, la docilidad, el autocontrol, la moderación, la urbanidad y la digni-

---

[3] Compárese *Hierón* 8.6 con ib. 2.1 y 7.3. Compárese *Hierón* 5.1-2 con ib. 3.1-9 y 6.1-3, por una parte, y por otra con *Recuerdos de Sócrates* II 4 y I 6.14. Compárese *Hierón* 1.11-14 con *Recuerdos de Sócrates* II 1.31: Hierón no menciona las acciones virtuosas propias como el espectáculo más grato. Compárese *Hierón* 3.2 con *El banquete* 8.18: no menciona entre los placeres de la amistad el gozo compartido de los amigos por sus acciones nobles. Hierón sustituye el ἐπινοεῖν de Simónides por ἐπιθυμεῖν *(Hierón* 2.2 y 4.7).

[4] *Hierón* 7.9-10.

dad; le aconseja amar la paz y preferir una muerte noble a una vida vil, así como procurar una legislación y una administración de justicia justas; al buen consejero lo llama la posesión más útil y más «tiránica»[5].

Si se puede decir que Simónides recomiende la virtud en absoluto, la recomienda, no como fin, sino como medio. Recomienda al tirano acciones justas y nobles como medio para el placer. Para hacer esto, Simónides, o Jenofonte, han de tener a su disposición una justificación hedonista de la virtud. Además, Simónides prepara su enseñanza iniciando una discusión acerca de si la vida del tirano es superior a la vida del particular desde el punto de vista del placer. El *Hierón* sólo podría haber sido escrito por un hombre que tenía a su disposición una interpretación hedonista y comprensiva de la vida humana.

La expresión de partes esenciales de esa interpretación hedonista ha sido confiada a Simónides, que en uno de sus poemas había dicho: «Pues qué vida de mortales o qué tiranía es deseable sin placer. Sin él, ni siquiera la vida perdurable de los dioses ha de envidiarse»[6]. Es difícil decir cómo concebía Simónides la relación entre el placer y la virtud, salvo que no puede haber considerado deseable una vida virtuosa que esté privada de placer. De los versos que dirige a Escopas, se sigue que consideraba la virtud esencialmente dependiente del destino de cada hombre: nadie está a salvo de verse envuelto en situaciones en las que se ve obligado a hacer cosas indignas[7]. Daba el consejo de ser jovial en todo momento y no tomarse nada completamente en serio. El juego es placentero, y la virtud o caballerosidad, es lo serio *par excellence*[8]. Si

---

[5] Las sugerencia de Aristóteles para la mejora del gobierno tiránico (en el libro quinto de la *Política)* se asemejan más en espíritu a las sugerencias de Jenofonte que a las de Isócrates; son, con todo, algo más moralizantes que las hechas en el *Hierón.*

[6] Fr. 71 (Bergk). Cuando el Simónides de Jenofonte dice que ningún placer humano parece aproximarse tanto a lo divino como el gozo relativo a los honores, puede que dé a entender que «lo divino» es el placer puro. Confróntese supra V, nota 58.

[7] Compárese *Hierón* 4.10 con frs. 5, 38, 39 y 42 (Bergk). Confróntese Platón, *Protágoras* 346b5-8. Compárese también la definición que da Simónides de la nobleza como riqueza antigua con la opinión de Aristóteles según la cual no es tanto la riqueza como la virtud lo que es de la esencia de la nobleza (*Política* 1255a32ss., 1283a33-38, 1310b3-4).

[8] *Lyra Graeca*, ed. por J. M. Edmonds, vol. 2, edición revisada y aumentada, 258. Compárese supra p. 103. Véase *Helénicas* II 3.19 y *Apología de Sócrates* 30.

un sofista es un hombre que utiliza su sabiduría para obtener beneficio y que emplea artes engañosas, Simónides era un sofista[9]. El modo como es presentado en el *Hierón* no contradice lo que sabemos del Simónides histórico. El Simónides de Jenofonte es un «economista»; rechaza la opinión del caballero acerca de qué es lo más deseable en favor de la opción del «hombre de verdad»; sería capaz de llegar hasta donde fuera preciso «tramando algo» y está libre de la responsabilidad del ciudadano[10]. Aunque habla de la competición más noble y magnífica y de la posesión más noble y dichosa, no habla de la posesión más noble y más magnífica, o más espléndida («virtud, justicia y distinción»): reserva su máximo elogio, no para la virtud, sino para la felicidad no enturbiada por la envidia, y sobre todo para el honor[11]. La naturaleza asombrosamente amoral de la doctrina sobre la tiranía contenida en la segunda parte del *Hierón*, así como la consideración hedonística de las cosas humanas presente en la primera están en perfecta consonancia con el carácter de Simónides.

El Simónides de Jenofonte no sólo tiene una marcada inclinación hacia el hedonismo; incluso dispone de una justificación filosófica de sus opiniones acerca de la importancia del placer. Lo que dice en su intervención inicial acerca de las distintas clases de placer y dolor revela un marcado interés teórico por la cuestión. Simónides divide todos los placeres en tres clases: placeres del cuerpo, placeres del alma y placeres comunes al cuerpo y al alma. Subdivide los placeres del cuerpo en los relacionados con un órgano especial (ojos, oídos, nariz, órganos sexuales) y los relacionados con el cuerpo entero. El hecho de que no subdivida los placeres del alma puede que no se deba simplemente a su deseo de destacar los placeres del cuerpo para así presentarse a sí mismo como amante de esos placeres; puede que sea una consecuencia de estas razones teóricas: que no hay partes del alma en el sentido en que hay partes del cuerpo, y que los placeres comunes a los hombres y a los brutos son más fundamentales y, por tanto, desde cierto punto de vista teórico, más importantes que los característicos de los

[9] *Lyra Graeca*, ed. cit., 250, 256 y 260. Compárese Platón, *Protágoras* 316d3-7, 338e6ss. y 340e9ss.; también *La república* 331e1-4 y contexto (Simónides no decía que decir la verdad fuera de la esencia de la justicia).

[10] Compárese pp. 55, 61s., 81-83, 90, 120s.

[11] Compárese supra pp. 137ss.

seres humanos[12]. Simónides deja claro que todos los placeres y dolores presuponen algún tipo de conocimiento, un acto de discernimiento o juicio, una percepción de los sentidos o del pensamiento[13]. Distingue el conocimiento presupuesto por todo placer y dolor del conocimiento o percepción de nuestro placer o dolor. No considera que carezca de importancia el indicar que mientras sentimos nuestros propios placeres y dolores, sólo observamos los de otros. Posiblemente alude a la distinción entre el δι᾽ οὗ y el ᾧ con respecto a placeres y percepciones[14]. Cuando menciona el placer aparejado al sueño, no se limita a señalar que el sueño es inequívocamente placentero; plantea además la cuestión teórica de cómo y por medio de qué y cuándo disfrutamos del sueño; dado que advierte que no sabe contestar esta cuestión, explica por qué es tan especialmente difícil de contestar.

Si por hedonismo entendemos la tesis de que lo placentero es idéntico a lo bueno, el Simónides de Jenofonte no es un hedonista. Antes de haber mencionado el placer, menciona lo bueno: menciona nada más empezar el conocimiento «mejor», con lo que desde luego no quiere decir un conocimiento «más placentero»[15]. En su enumeración de las distintas clases de placer deja claro que considera que lo placentero y lo bueno difieren esencialmente: las cosas buenas y las malas son a veces placenteras y a veces dolorosas. No dice de manera explícita cómo concibe exactamente la relación entre lo placentero y lo bueno[16]. Para determinar su opinión sobre la materia, hemos de prestar la debida atención al principio de preferencia no hedonístico que reconoce cuando habla con énfasis de «seres

---

[12] Esto explicaría también por qué Simónides destaca algo más tarde los placeres relativos a la comida: la comida es la necesidad fundamental de todos los animales *(Recuerdos de Sócrates* II 1.1). En *Hierón* 7.3, donde oculta su sabiduría en menor grado que en las secciones precedentes, no llama a los placeres del cuerpo «cosas de poca importancia», como hizo en 2.1.

[13] Compárese *Recuerdos de Sócrates* I 4.5 y IV 3.11.

[14] Compárese Platón, *Teéteto* 184c5-7 y 185e6-7.

[15] *Hierón* 1.1. Compárese el κάλλιον θεᾶσθαι de 2.5 con el ἥδιον θεᾶσθαι de 8.6.

[16] *Hierón* 1.5. Una observación hecha por Simónides más adelante (9.10) podría inducirle a uno a pensar que él identificaba lo bueno con lo útil, y podría pensarse que esto supone que el fin para el que son útiles las cosas buenas es el placer. Esta interpretación pasaría por alto los hechos que discutimos en el texto. Se ha de suponer, por tanto, que Simónides ha distinguido entre lo bueno que es bueno porque es útil para alguna otra cosa, y lo bueno que es intrínsecamente bueno y no idéntico a lo placentero.

humanos (corrientes)» y de «hombres (de verdad)». En primer lugar, respecto a los seres humanos, parece distinguir entre los placeres que están en consonancia con la naturaleza humana y placeres que son contrarios a la naturaleza humana[17]: los placeres preferibles o buenos son los que están en consonancia con la naturaleza humana. El principio de preferencia no hedonístico preconizado por Simónides rezaría entonces: «lo que está en consonancia con la naturaleza humana». Ahora bien, los seres humanos corrientes pueden disfrutar tanto placer como los hombres de verdad; sin embargo, los hombres de verdad han de ser tenidos en mayor estima que los seres humanos corrientes[18]. Por tanto, podemos definir más exactamente el principio de preferencia no hedonístico preconizado por Simónides identificándolo con «lo que está en consonancia con la naturaleza de los hombres de verdad». Viendo que nada alaba tanto como el honor, y el honor es lo más placentero para los hombres de verdad en tanto que distintos de los seres humanos corrientes, podemos decir que el principio de preferencia último y completo al que Simónides se remite en el *Hierón* es el placer que está en consonancia con la naturaleza de los hombres de verdad. Lo que más alaba él es placentero, ciertamente, pero el solo placer no lo define suficientemente; es placentero en un cierto nivel, y ese nivel es determinado, no por el placer, sino por la jerarquía de los seres[19]. Simónides es hedonista, por tanto, sólo en la medida en que rechaza la opinión de que las consideraciones relativas al placer son irrelevantes para la decisión adecuada: la meta correcta hacia la que uno ha de apuntar, o con referencia a la cual uno tiene que juzgar, ha de ser algo que sea intrínsecamente placentero. Esta opinión parece haber sido mantenida por el Simónides histórico, como muestran sus versos sobre el placer antes citados. Podemos atribuir la misma opinión al Hierón de Jenofonte, que admite la distinción entre lo bueno y lo placentero y que caracteriza la amistad, que él aprecia más que cualquier otra cosa, como muy buena y muy placentera[20].

Este hedonismo matizado guía a Simónides y a Hierón en su examen de varias cosas valiosas. El examen lleva a la conclusión, sugerida por

---

[17] *Hierón* 1.22.
[18] *Hierón* 1.9; 2.1; 7.3.
[19] Véase la referencia a lo divino en *Hierón* 7.4.
[20] *Hierón* 1.27; 3.3; 6.16.

Hierón, de que la amistad tiene un valor más alto que la ciudad o la patria o el patriotismo[21]. La amistad, es decir, ser amado y cuidado por el pequeño número de seres humanos que uno conoce íntimamente (los parientes y compañeros más próximos) no sólo es «un bien muy grande»; también es «muy placentero». Es un bien muy grande porque es intrínsecamente placentero. La confianza, es decir, el que uno confíe en otros, es «un gran bien». No es un bien muy grande, pues no es tan intrínsecamente placentero como la *conditio sine qua non* de las relaciones intrínsecamente placenteras. Un hombre en el que uno confía no es todavía un amigo: un criado o un guardaespaldas ha de ser digno de confianza, pero no hay ninguna razón por la que deban ser amigos de uno. Aunque la confianza no es intrínsecamente placentera, guarda una relación bastante estrecha con el placer: al examinar la confianza, Hierón menciona tres veces el placer. Por otra parte, en el pasaje inmediatamente posterior, en el que examina las «patrias», no menciona el placer en absoluto[22]. Las «patrias» no sólo no son intrínsecamente placenteras; ni siquiera guardan una relación estrecha con el placer. «Las patrias son de gran valor» porque los ciudadanos se pro-

---

[21] La importancia del problema «patria-amistad» para la comprensión del *Hierón* la pone de manifiesto el hecho de que ese problema determina el plan del grueso de la segunda sección (capítulos 3-6). He aquí el plan de capítulos 3-6: I (a) amistad (3.1-9); (b) confianza (4.1-2); (c) patria (4.3-5). II (a) posesiones (4.6-11); (b) hombres buenos o las virtudes (5.1-2); (c) patria (5.3-4). III (a) placeres de los particulares (6.1-3); (b) temor, protección, leyes (6.4-11); (c) ayudar a los amigos y dañar a los enemigos (6.12-15). La diferencia entre «patria» y «confianza» no es tan nítida como la diferencia entre cualquiera de ambas y «amistad»: tanto la patria como la confianza son buenas por lo que hace a la protección, o al verse libre de temor, mientras que la amistad es intrínsecamente placentera. «Amistad» puede reemplazarse por «posesiones» por la razón dada en *Hierón* 3.6, *Recuerdos de Sócrates* II 4.3-7 y *Económico* 1.14; «amistad» puede reemplazarse por «placeres de los particulares» por la razón dada en *Hierón* 6.1-3. «Confianza» puede remplazarse por «virtud» (cf. Platón, *Las leyes* 630b2-c6) así como por «protección» (ser dignos de confianza es la virtud específica de los guardianes: *Hierón* 6.11). «Patria» puede reemplazarse por «ayudar a los amigos y dañar a los enemigos», en atención al hecho de que ayudar a los amigos, es decir, a los conciudadanos, y dañar a los enemigos, es decir, los enemigos de la ciudad, es la esencia del patriotismo (cf. *El banquete* 8,38). La misma distinción que gobierna el plan de capítulos 3-6, gobierna asimismo el plan de capítulos 8-11: (a) amistad (capítulos 8-9; también véase 10.1); (b) protección (guardianes) (capítulo 10); patria o ciudad (capítulo 11; véase 11.1).

[22] Compárese *Hierón* 3.3 con 4.1, por una parte, y con 4.3-5, por otra. Compárese 4.2 y 6.11.

porcionan mutuamente protección no pagada contra la muerte violenta y de este modo capacitan a cada ciudadano para vivir seguro. Aquello para lo que la patria «es de gran valor» es la vida segura; la seguridad, o el estar libre del temor, que es lo que echa a perder todos los placeres, es la *conditio sine qua non* de todo placer, por insignificante que sea; pero vivir seguro y vivir placenteramente son, claramente, dos cosas distintas. Más exactamente, la patria no es, como lo es la confianza, la condición específica de los grandes placeres que depara la amistad: los «extranjeros», gente como Simónides, pueden disfrutar de la amistad[23]. La amistad y la confianza son buenas para los seres humanos como tales, pero las ciudades son buenas principalmente, por no decir exclusivamente, para los ciudadanos y los gobernantes; desde luego son menos buenas para los extranjeros, y menos aún para los esclavos[24]. La patria, o la ciudad, es buena para los ciudadanos porque los libera del miedo. Esto no significa que elimine el miedo; más bien reemplaza una clase de miedo (el miedo a enemigos, malhechores y esclavos) por otra (el miedo a las leyes o las autoridades que imponen su cumplimiento)[25]. La ciudad, a diferencia de la amistad y la confianza, no es posible sin coerción; y la coerción, constricción o necesidad (ἀνάγκη) es esencialmente desagradable[26]. La amistad, es decir: ser amado, es placentera, mientras que ser

[23] *Hierón* 4.3-4. Compárese 6.6, 10. En lo que puede que sea adecuado llamar la repetición de la toma de posición sobre la patria (5.3-4), Hierón dice que es necesario ser patriota porque uno no puede conservarse o ser feliz sin la patria. Compárese el οὐκ ἄνευ de 5.3 con el (οὐκ) ἄνευ de 4.1. De 5.3-4 se sigue que el poder y renombre de la patria es normalmente placentero. Al hablar de la amistad, Hierón no había hablado del poder y renombre de los amigos; no había dado a entender que sólo los amigos poderosos y renombrados son placenteros (compárese *Agesilao* 11.3). Lo placentero no es la patria, sino el poder y renombre, y el poder y renombre de la ciudad de uno son placenteros porque contribuyen al poder y renombre de uno mismo. Confróntese *Hierón* 11.13. Al hablar de los placeres que disfrutaba cuando era un particular, Hierón menciona la amistad; no menciona la ciudad o la patria (6.1-3).

[24] *Hierón* 4.3-4 y 5.3.

[25] Compárese *Hierón* 4.3 y 10.4 con 6.10.

[26] *Hierón* 9.2-4 (cf. 1.37; 5.2-3; 8.9). Compárese el acento puesto por Hierón (en su discurso sobre la amistad: 3.7-9) en las relaciones dentro de la familia, con el acento opuesto en la explicación que da Jenofonte del carácter de Sócrates (*Recuerdos de Sócrates* II 2-10): las relaciones de sangre son «necesarias» (*Recuerdos de Sócrates* II 1.14). *Ciropedia* IV 2.11; *Anábasis* VII 7.29; *Recuerdos de Sócrates* II 1.18. Compárese Aristóteles, *Retórica* 1370a8-17 y Empédocles fr. 116 (Diels, *Vorsokratiker*, 1ª ed.). Véase supra V, nota 27.

patriota es necesario[27]. Mientras la amistad, tal como la alaba Hierón, no sólo es placentera sino también buena, su bondad no es bondad o nobleza moral: Hierón alaba a quien tiene amigos con independencia de si los amigos son moralmente buenos o no[28]. En la medida en que la amistad es ser amado, preferir la amistad a la patria equivale a preferirse a uno mismo frente a los otros: al hablar acerca de la amistad, Hierón guarda silencio acerca de la reciprocidad a la que se refiere explícitamente al discutir la confianza y la patria. Equivale a preferir el placer propio a los deberes que uno tiene para con los otros.

La tesis de que la amistad es un bien más grande que la patria es sugerida por Hierón, que tiene un fuerte motivo para afirmar que la vida del particular es superior a la vida del gobernante, que es la vida política *par excellence.* Pero esa tesis es algo más que un arma que conviene al propósito de Hierón. Simónides, que podría haber sido inducido por su intención pedagógica a preferir la patria a la amistad, adopta tácitamente la tesis de Hierón al recomendar al tirano que considere su patria como su hacienda, a sus conciudadanos como camaradas suyos, a sus amigos como hijos suyos, y a sus hijos como lo mismo que su vida o alma[29]. Es menos capaz aún que Hierón de asignar a la patria el lugar más elevado entre los objetos de apego humano. Adopta la tesis de Hierón no sólo «de palabra», sino también «con las obras»: vive como extranjero; ha elegido vivir como extranjero. Al contrario que Hierón, no alaba nunca la patria o la ciudad. Cuando incita a Hierón a pensar en el bien común y en la felicidad de la ciudad, subraya el hecho de que este consejo va dirigido a un tirano o gobernante. No es a Simónides, sino a Hierón, a quien interesa ser amado por «seres humanos» de la masa y quien, por tanto, tiene que ser amante de la ciudad para alcanzar su objetivo. Simónides nada desea tanto como la alabanza del pequeño número de jueces competentes: puede estar satisfecho con un pequeño grupo de amigos[30]. Apenas hace falta repetir que su

---

[27] Compárese *Hierón* 5.3 y 4.9 con 3.1-9.

[28] Obsérvese que la amistad y la virtud aparecen en columnas diferentes del plan de capítulos 3-6 (véase supra nota 21). Compárese la alabanza que hace Hierón del amigo con la alabanza que hace Sócrates del buen amigo *(Recuerdos de Sócrates* II 4 y 6).

[29] *Hierón* 11.14.

[30] *Hierón* 11.1,5-6. Compárese supra pp. 137ss.

alabanza espontánea de los honores se refiere exclusivamente al provecho que saca el que es honrado o alabado, y guarda silencio sobre los beneficios que han de ser prestados a otros o los deberes para con otros.

La opinión de que un bien no político, como lo es la amistad, es más valioso que la ciudad no era la opinión del ciudadano como tal[31]. Resta por considerar si era aceptable para los ciudadanos filósofos. Sócrates está de acuerdo con Hierón por lo que se refiere al hecho de que «las patrias son de gran valor» porque proporcionan a los ciudadanos seguridad o protección de daños[32]. Jenofonte parece indicar mediante el plan de los *Recuerdos de Sócrates* que Sócrates atribuía mayor importancia al yo que a la ciudad[33]. Esto concuerda con la distinción que hace Jenofonte entre el hombre de excelencia y el benefactor de sus conciudadanos. El propio Jenofonte fue inducido a acompañar a Ciro, viejo enemigo de Atenas, en su expedición contra su hermano por la promesa de Proxeno, un viejo huésped suyo, de que le haría amigo de Ciro si venía. Proxeno, discípulo de Gorgias, de un hombre que no tenía domicilio fijo en ninguna ciudad[34], afirmó explícitamente que consideraba a Ciro de más valor para él que su propia patria. Jenofonte no llega a decir que posiblemente él podría llegar a considerar la amistad de Ciro preferible a su patria; pero lo cierto es que no se sorprendió de las palabras de Proxeno, y de hecho actuó como si fuera capaz de compartir el sentimiento de Proxeno. Sócrates tenía algunos reparos a que Jenofonte se hiciera amigo de Ciro, y en consecuencia le aconsejó que consultara a Apolo sobre el viaje; pero Jenofonte estaba tan ansioso de unirse a Ciro o de abandonar su patria que decidió de inmediato aceptar la invitación de Proxeno. Incluso después de que todo saliera mal para la expedición de Ciro, Jenofonte no estaba ansioso de volver a su patria, aunque todavía no estaba exiliado. Si sus camaradas no hubieran pro-

---

[31] Compárese *Helénicas* I 7.21.

[32] Compárese *Hierón* 4.3 con *Recuerdos de Sócrates* II 3.2 y 1.13-15.

[33] Sólo la primera parte, que es bastante breve, de los *Recuerdos de Sócrates* (I 1-2) trata de «Sócrates y la ciudad», mientras que el grueso de la obra se ocupa del «carácter de Sócrates»; véanse las dos peroraciones: I 2.62-64 y IV 8.11. Por lo que respecta al plan de los *Recuerdos de Sócrates*, véase Emma Edelstein, *Xenophontisches und Platonisches Bild des Sokrates*, Berlín, 1935, 78-137.

[34] Isócrates, *Antidosis* 155-56.

testado apasionadamente, habría fundado una ciudad «en algún lugar bárbaro»; no era Jenofonte, sino sus oponentes, quienes pensaban que uno no debería tener nada en más alta estima que Grecia[35]. Más tarde, no vaciló en acompañar a Agesilao en su campaña contra Atenas y sus aliados, la cual culminó en la batalla de Coronea[36].

A fin de no ser arrastrados por una ciega indignación[37], trataremos de entender lo que podríamos llamar la depreciación teórica y práctica de la patria o la ciudad por parte de Jenofonte[38] a la luz de su doctrina política en general y de la doctrina del *Hierón* en particular. Si la sabiduría o virtud es el bien supremo, la patria o la ciudad no pueden ser el bien supremo. Si la virtud es el bien supremo, no la patria como tal, sino sólo la comunidad virtuosa o el mejor orden político puede reclamar la lealtad íntegra del hombre bueno. Si ha de elegir entre una patria que es corrupta y una ciudad extranjera que está bien ordenada, puede que esté justificado al preferir esa ciudad extranjera a su patria. Precisamente porque es un hombre bueno, no será un buen ciudadano en una república mala[39]. Del mismo modo que al elegir caballos uno busca los mejores, y no los que han nacido en el país, el general sabio llenará las filas de su ejército no sólo de sus ciudadanos, sino de todo hombre disponible de quien quepa esperar que sea virtuoso[40]. Siguiendo el espíritu de esta máxima, el propio Jenofonte dedicó su obra más extensa a una descripción idealizadora de los logros del «bárbaro» Ciro.

---

[35] *Anábasis* III 1.4-9; V 6.15-37. Compárese ib. V 3.7 y VII 7.57. El sentimiento de Proxeno era semejante al expresado por Hermes en el *Pluto* de Aristófanes 1151 *(Ubi bene ibi patria)*. (Compárese *Hierón* 5.1 y 6.4 con *Pluto* 1 y 89). Compárese Cicerón, *Disputaciones tusculanas* V 37.106ss.

[36] *Anábasis* V 3.6 y *Helénicas* IV 3.15 (cf. IV 2.17).

[37] B. G. Niebuhr, «Über Xenophons Hellenika», *Kleine historische und philosophische Schriften*, I, Bonn, 1828, 467: «En verdad, ningún Estado ha engendrado jamás un hijo tan degenerado como este Jenofonte. Tampoco Platón era un buen ciudadano: era indigno de Atenas, dio pasos inconcebibles, se alza como un pecador contra los santos, Tucídides y Demóstenes; pero, pese a todo ¡qué distinto de este viejo loco!».

[38] *Hierón* 4.3-5 y 5.3.

[39] Véase supra pp. 118-120.

[40] *Ciropedia* II 2.24-26. Dakyns comenta este pasaje como sigue: «Amplitud de miras de Jenofonte: la virtud no se limita a los ciudadanos, sino que hemos de espigar de todo el mundo. Helenismo cosmopolita». Considérense las cláusulas condicionales en *Agesilao* 7.4, 7. Compárese *El jefe de la caballería* 9.6 y *Los ingresos públicos* 2.1-5.

La razón por la que la ciudad como tal no puede reclamar la adhesión última del hombre está implícita en la doctrina «tiránica» de Jenofonte. Hemos afirmado que, según esa doctrina, la tiranía benefactora es teóricamente superior y prácticamente inferior al imperio de la ley y el gobierno legítimo. Al hacerlo, podría parecer que hemos imputado a Jenofonte la opinión misóloga de que una doctrina política puede ser «moral y políticamente falsa... en la misma proporción en que (es) metafísicamente verdadera». Pero de un discípulo de Sócrates debe presumirse que haya creído más bien que nada que sea prácticamente falso puede ser teóricamente verdadero[41]. Entonces, si Jenofonte no sostuvo seriamente la opinión de que la tiranía benefactora es superior al imperio de la ley y el gobierno legítimo, ¿por qué la sugirió? La doctrina «tiránica», contestaremos, no sirve para el propósito de solventar el problema del mejor orden político, sino para sacar a la luz la naturaleza de las cosas políticas. La tesis «teórica» favorable a la tiranía benefactora es indispensable para dejar clara una implicación crucial de la tesis, verdadera en la práctica y por tanto también en la teoría, favorable al imperio de la ley y el gobierno legítimo. La tesis «teórica» es una expresión sumamente llamativa del problema, o del carácter problemático, de la ley y la legitimidad: la justicia legal es una justicia que es imperfecta y más o menos ciega, y el gobierno legítimo no es necesariamente un «buen gobierno» y casi con seguridad no será gobierno de los sabios. La ley y la legitimidad son problemáticas desde el punto de vista supremo, que es el de la sabiduría. En la medida en que la ciudad es la comunidad cohesionada, mejor, constituida por la ley, la ciudad no puede aspirar al supremo nivel intelectual y moral alcanzable por ciertos individuos. De aquí que la mejor ciudad esté moral e intelectualmente en un plano inferior que el mejor individuo[42]. La ciudad como tal existe en un

---

[41] Compárese Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Everyman's Library ed., p. 59, por una parte; y por otra Pascal, *Provinciales* XIII, así como Kant, «Sobre el dicho: eso puede ser correcto en teoría, pero no sirve para la práctica».

[42] La afirmación de Sócrates de que las ciudades y naciones son «las más sabias de las cosas humanas» (*Recuerdos de Sócrates* I 4.16) no significa, entonces, que la sabiduría colectiva de las sociedades políticas sea superior a la sabiduría de los individuos sabios. El sentido positivo de esa afirmación no puede establecerse más que mediante una interpretación detallada de la conversación en el curso de la cual se hace la afirmación.

plano inferior al del individuo como tal. El «individualismo» así entendido está en el fondo del «cosmopolitismo» de Jenofonte.

El acento en el placer que caracteriza el argumento del *Hierón* conduce a una cierta depreciación de la virtud. Pues no hay nada en el diálogo que sugiera que Simónides considerara la virtud intrínsecamente placentera. La beneficencia o virtud del buen tirano le procura la posesión más noble y más dichosa, pero no es esa posesión. Simónides reemplaza la alabanza de la virtud por una alabanza de los honores. Como pone de manifiesto el contexto, esto no significa que sólo la virtud pueda conducir a los honores. Pero incluso si esto es lo que se quiere decir, su alabanza del honor implicaría que es intrínsecamente buena, no la virtud, sino la recompensa o resultado de la virtud[43].

Podría parecer que Jenofonte ha revelado su actitud hacia el hedonismo, o bien la actitud de su Sócrates, en una conversación entre

---

[43] Las únicas virtudes especiales de las que Simónides habla con algún énfasis son la moderación y la justicia. La moderación puede ser producida por el miedo, que es lo que echa a perder todos los placeres (*Hierón* 10.2-3 y 6.6; cf. supra IV, nota 35) y va acompañada de falta de ocio (9.8). Respecto a la justicia, Simónides habla una vez de una clase especial de justicia, la justicia en las relaciones comerciales, y dos veces de «hacer injusticia» (9.6 y 10.8). Ahora bien, el término «justicia» designa en las obras de Jenofonte una gama de fenómenos emparentados que van desde el legalismo más estrecho hasta los confines de la beneficencia universal y pura. La justicia puede ser idéntica a la moderación, puede ser una subdivisión de la moderación, y puede ser una virtud aparte de la moderación. Es seguro que Simónides no entiende por justicia legalidad, y no hay razón para suponer que identificaba la justicia con la beneficencia. Está claro que sostiene una concepción de la justicia considerablemente más estrecha que Hierón. (Para la concepción de la justicia defendida por Hierón, véase especialmente 5.1-2 y 4.11). Simónides sustituye el «hombres injustos» de Hierón por «aquellos que cometen acciones injustas» (para la interpretación, considérese Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1134a17ss.). Mientras Hierón identifica la justicia con la moderación al utilizar ἀδικειν y ὑβρίζειν sinónimamente, Simónides distingue las dos virtudes: identifica ἀδικεῖν y κακουργεῖν y distingue entre κακουργεῖν y ὑβρίζειν (véase 8.9; 9.8; 10.8, 2-4; cf. Aristóteles, *Retórica* 1389b7-8 y 1390a17-18; Platón, *Protágoras* 326a4-5). Parece que Simónides entiende por justicia el abstenerse de dañar a otros (cf. *Agesilao* 11.8 y *Recuerdos de Sócrates* IV 4.11-12; considérese *El banquete* 4.15), y que de este modo se hace cargo del problema inherente en beneficiar a «seres humanos» (en tanto que distintos de los «hombres de verdad» u «hombres excelentes»). Es fácil ver que la justicia así entendida, a diferencia de sus motivos y resultados, no es intrínsecamente placentera.

Sócrates y Aristipo que él ha relatado o inventado. Esa conversación se ocupa principalmente de la conexión inequívoca entre el amor al placer y el rechazo de la vida del gobernante: Aristipo, el amante del placer, llega hasta el extremo de preferir explícitamente la vida de un extranjero a la vida política en cualquier sentido. Sócrates concluye la conversación recitando un resumen del escrito de Pródico sobre Hércules en el que la persecución del placer casi es identificada con el vicio[44]. Esto sólo resulta apropiado si se supone que la posición de Aristipo implica una considerable depreciación de la virtud. No es imposible que el Aristipo histórico haya servido en alguna medida de modelo del Simónides de Jenofonte. Aparte de su doctrina hedonista, fue el primero de los socráticos que cobró por su enseñanza, y sabía amoldarse tan bien a lugares, épocas y hombres, que era particularmente bien visto por el tirano siracusano Dionisio[45].

Sea como fuere, la mencionada conversación entre Sócrates y Aristipo nos dice muy poco acerca de la actitud de Jenofonte hacia el hedonismo. Después de todo, Sócrates y Aristipo discuten casi exclusivamente los placeres del cuerpo; apenas mencionan los placeres aparejados a los honores o a la alabanza. Además, sería precipitado excluir la posibilidad de que el relato que hace Jenofonte de esa conversación sea hasta cierto punto irónico. Esa posibilidad es sugerida por el uso desproporcionadamente amplio que hace Sócrates explícitamente de un escrito epideíctico del sofista Pródico como instrumento de educación moral[46]. No olvidemos el hecho de que en la única conversación entre Sócrates y Jenofonte registrada en los escritos socráticos del segundo, Jenofonte se presenta como amante de ciertos placeres sensuales y siendo reprendido por Sócrates en términos mucho más severos de lo que Aristipo nunca lo fue. Esto no es sorprendente, desde luego, dado que Jenofonte es más explícito que Aristipo al alabar la persecución del placer sensual[47]. Para apuntar, por tanto, hechos que quizá sean menos ambiguos, ni Jenofonte ni su Simónides sostienen que la virtud sea la

---

[44] *Recuerdos de Sócrates* II 1.23, 26, 29.

[45] Diógenes Laercio II 65-66.

[46] Compárese *Recuerdos de Sócrates* II 1.34 con ib. I 6.13, *El banquete* 1.5 y 4.62 y *De la caza* 13.

[47] *Recuerdos de Sócrates* I 3.8-13.

posesión más dichosa; Jenofonte indica que la virtud depende de bienes externos y, lejos de ser un fin en sí misma, debería estar al servicio de la adquisición de placer, riqueza y honores[48].

A primera vista, no es del todo incorrecto atribuir la misma opinión incluso a Sócrates. Un distinguido historiador se la atribuyó, no sólo al Sócrates de Jenofonte, sino al de Platón también. «D'une part, son bon sens et sa grande sagesse pratique lui font sentir qu'il doit y avoir un principe d'action supérieur à l'agréable ou au plaisir immédiat; d'autre part, quand il s'efforce de déterminer ce principe lui-même, il ne parvient pas à le distinguer de l'utile, et l'utile lui-même ne diffère pas essentiellement de l'agréable». Sin embargo, uno no puede dejar las cosas así; uno ha de reconocer que la enseñanza de Sócrates se caracteriza por una contradicción fundamental: «Socrate recommande de pratiquer les diverses vertus à cause des avantages matériels qu'elles sont susceptibles de nous procurer; mais ces avantages il n'en jouit jamais»[49]. ¿Es posible que Sócrates, que insistió con tanta fuerza en la armonía indispensable entre hechos y palabras, no haya explicado en absoluto «con palabras» lo que estaba revelando «con los hechos»? Para resolver la contradicción en cuestión, uno sólo tiene que acordarse de la distinción que el Sócrates de Jenofonte hace tácitamente, y el Sócrates de Platón explícitamente, entre dos clases de virtud o caballerosidad: entre la virtud común o política, cuyos fines son la riqueza y el honor, y la verdadera virtud, que es idéntica a la sabiduría autosuficiente[50]. El hecho de que Sócrates dé a veces la impresión de olvidarse de la virtud verdadera, o de confundir la virtud común con la virtud verdadera, se explica por su hábito de conducir sus discusiones, en la medida de lo posible, «a través de las opiniones aceptadas por los seres humanos»[51]. De este modo, la cuestión de la actitud de Sócrates hacia el hedonismo se reduce a la cuestión de si la sabiduría, bien supremo, es intrínsecamente placentera. Si podemos fiarnos de Jenofonte, Sócrates reveló su respuesta en su última conversación: lo que proporciona el placer más alto no es tanto la sabiduría o la virtud verdadera en sí misma,

---

[48] Compárese *Hierón* 11.15 con *Anábasis* VII 7.41. Véase *Anábasis* II 1.12 (cf. Simónides fr. 5 [Bergk]) y *Ciropedia* I 5.8-10; también *Agesilao* 10.3.

[49] V. Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Vrin, París 1926, 43.

[50] Confróntese supra III A, nota 27 y IV, nota 25.

[51] *Recuerdos de Sócrates* IV 6.15.

como la conciencia que uno tiene de su propio progreso en sabiduría o virtud[52]. De modo que Sócrates no deja dudas, a fin de cuentas, acerca de la diferencia esencial entre lo bueno y lo placentero. Ningún hombre puede ser absolutamente sabio; por tanto, el bien supremo para el hombre no es la sabiduría, sino el progreso hacia la sabiduría. La sabiduría no puede separarse del conocimiento de sí mismo; por tanto, el progreso hacia la sabiduría irá acompañado de la conciencia de tal progreso. Y esa conciencia es necesariamente placentera. Este todo —el progreso y la conciencia de él— es la cosa mejor y más placentera para el hombre. Es en este sentido en el que el bien supremo es intrínsecamente placentero. Respecto a la tesis de que lo más digno de elegirse ha de ser intrínsecamente placentero, no hay diferencia, por tanto, entre el Simónides histórico, el Simónides de Jenofonte y el Sócrates de Jenofonte, e incluso el Sócrates de Platón[53]. Y esto no es todo. Incluso hay un importante acuerdo entre el Simónides de Jenofonte y su Sócrates por lo que respecta al objeto del placer más alto. Pues ¿qué es la conciencia placentera del propio progreso en sabiduría o virtud, sino una razonable y merecida satisfacción consigo mismo y hasta admiración[54] de uno mismo? La diferencia entre Sócrates y Simónides parece estar, por tanto, en que Sócrates no se interesa en absoluto por ser admirado o alabado por otros, mientras que Simónides se interesa exclusivamente por eso. Para reducir esta diferencia a sus justos términos, bien está recordar que la declaración de Simónides sobre la alabanza o los honores pretende servir para una función pedagógica. Así que el *Hierón* no nos proporciona la formulación más adecuada de la opinión de Jenofonte respecto a la relación entre el placer y la virtud. Pero es el único escrito de Jenofonte que tiene el mérito, e incluso la función, de plantear el problema de esa relación en su forma más radical, que es la pregunta de si las exigencias de la virtud no pueden ser completamente reemplazadas por el deseo de placer o reducidas al deseo de placer, aunque sea el placer más alto.

---

[52] *Recuerdos de Sócrates* IV 8.6-8 (cf. I 6.9 y IV 5.9-10). *Apología de Sócrates* 5-6 y 32.

[53] Confróntese Platón, *La república* 357b4-358a3.

[54] *Apología de Sócrates* 5. Compárese *Recuerdos de Sócrates* II 1.19. Respecto al *sibi ipsi placere* véase especialmente Spinoza, *Ética* III, aff. deff. 25. Por lo que hace a la diferencia entre Sócrates y Simónides, compárese también supra pp. 149s.

VII

LA PIEDAD Y LA LEY

Tras aconsejar a los gobernantes democráticos de Atenas cómo podrían superar la necesidad en que se veían de actuar injustamente, Jenofonte les recuerda las limitaciones de su consejo, y en realidad de todo consejo humano, dándoles el consejo adicional de preguntar a los dioses, en Dodona y en Delfos, si las reformas sugeridas por él serían beneficiosas para la ciudad ahora y en el futuro. Sin embargo, ni siquiera la aprobación divina de sus sugerencias bastaría. Jenofonte da a los atenienses el consejo final, para el caso de que los dioses aprobaran sus sugerencias, de que pregunten a los dioses a continuación a cuál de los dioses deberían ofrecer sacrificios para tener éxito. La aprobación divina y la ayuda divina parecen ser indispensables para la acción política saludable. Estas observaciones han de ser de especial interés para el intérprete del Hierón debido al lugar en que aparecen en el *Corpus Xenophonteum*, pues están al final de *Los ingresos públicos*[1]. Sin embargo, su contenido no sorprenderá a ningún lector de este autor: encontramos sentimientos piadosos, expresados más o menos intensamente, en todos aquellos escritos suyos en los que habla en su propio nombre o en el de Sócrates.

Uno de los rasgos más sorprendentes del *Hierón*, es decir, de la única obra de Jenofonte en la que nunca habla en primera persona, es su completo silencio acerca de la piedad. Simónides nunca menciona la piedad. No dice una palabra sobre si es aconsejable preguntar a los dio-

[1] *Los ingresos públicos* 6.2-3. Compárese supra pp. 51s.

ses si sus sugerencias respecto a la mejora del gobierno tiránico serían beneficiosas. Ni tampoco recuerda a Hierón la necesidad de la ayuda divina. De ningún modo le exhorta a dar culto a los dioses[2]. Hierón guarda silencio asimismo sobre la piedad. En particular, al enumerar las distintas virtudes, estaba casi obligado a mencionar la piedad: no lo hace.

Podría parecer que este silencio está suficientemente explicado por el tema de la obra. El tirano, como cualquier gobernante absoluto, puede decirse que usurpa honores que en justicia corresponden únicamente a los dioses[3]. Sin embargo, el *Hierón* trata, no tanto de cómo suelen vivir los tiranos, sino de cuál es la mejor manera de conservar la tiranía o más bien de mejorarla. Si hemos de creer a Aristóteles, la piedad es bastante más necesaria para conservar y mejorar el gobierno tiránico que para la conservación y mejora de cualquier otro orden político. Podríamos inclinarnos a atribuir a Jenofonte la misma opinión, dado que él indica que el régimen de Ciro se hizo tanto más piadoso cuanto más absoluto[4]. Pero Ciro no es, en rigor, un tirano. Según Jenofonte, la tiranía es en todos los casos gobierno sin leyes, y según su Sócrates, la piedad es conocimiento de las leyes relativas a los dioses[5]: donde no hay leyes, no puede haber piedad. Sin embargo, la identificación de la piedad con el conocimiento de las leyes relativas a los dioses no es la última palabra de Jenofonte sobre la cuestión. En su caracterización final de Sócrates, dice que Sócrates era tan piadoso que no solía hacer

---

[2] Cuando Simónides sugiere a Hierón que debería gastar dinero en el embellecimiento de su ciudad, con templos entre otras cosas (*Hierón* 11.1-2), no le está exhortando a practicar la piedad; simplemente le recomienda que gaste su dinero de un modo adecuado a un gobernante. La ética de Aristóteles, que nada dice sobre la piedad, menciona los gastos para el culto a los dioses bajo la rúbrica de «beneficencia». (*Ética a Nicómaco* 1122b19-23. Compárese *Política* 1321a35ss. Cf. también la nota de J. F. Gronovius al *De jure belli ac pacis* de Grocio, Prolegómenos §45: «Aristoteli ignoscendum, si inter virtutes morales non posuit religionem... Nam illi ut veteribus omnibus extra Ecclesiam cultus deorum sub magnificentia ponitur»).

[3] *Agesilao* 1.34 y *Anábasis* III 2.13. Confróntese Platón, *La república* 573c3-6.

[4] *Política* 1314b39ss. No aparece ninguna observación de este tipo en la discusión aristotélica de la conservación de los otros regímenes en el libro quinto de la *Política*. *Ciropedia* VIII 1.23. Confróntese *A Nicocles* 20 y Maquiavelo, *El príncipe* XVIII.

[5] *Recuerdos de Sócrates* IV 6.2-4.

nada sin el consentimiento de los dioses. Cuando describe cómo hacía Sócrates piadosos a sus compañeros, muestra cómo los conducía al reconocimiento de la divina providencia, haciéndoles considerar que el universo y sus partes obedecen a un plan[6]. Parece, por tanto, que del mismo modo que admite una justicia translegal, pese a que su Sócrates identifique justicia con legalidad, admite una piedad que emerge de la contemplación de la naturaleza y que no tiene relación necesaria con la ley; es decir, una piedad cuya posibilidad es virtualmente negada por la definición sugerida por su Sócrates. Concluiremos que el silencio del *Hierón* sobre la piedad no puede explicarse por entero alegando el tema de esa obra. Para una explicación completa uno tendría que considerar la disposición del diálogo, el hecho de que el *Hierón* es un diálogo entre un tirano educado y un sabio que no es un filósofo-ciudadano.

Aunque el *Hierón* guarda silencio sobre la piedad, no guarda silencio sobre los dioses. Pero el silencio sobre la piedad se refleja en lo que dice, o no dice, sobre los dioses. En la frase con la que concluye su exposición acerca de la amistad, Hierón usa una expresión que recuerda una expresión usada en un contexto similar por Iscómaco en el *Económico*. Hierón habla de los que por naturaleza están hechos para amar, y a la vez son obligados a ello por la ley. Mientras Hierón habla de una cooperación de la naturaleza y la ley, Iscómaco habla de una cooperación del dios (o los dioses) y la ley[7]. Hierón sustituye «el dios» o «los dioses» por «la naturaleza». El Simónides de Jenofonte nunca le corrige. Parece ser el mismo Simónides del que se dice que pospuso repetidamente, y finalmente abandonó, el intento de contestar la pregunta que Hierón le había planteado: ¿Qué es Dios?[8]. Es verdad que tanto Hierón como Simónides mencionan a «los dioses», pero no hay conexión aparente entre lo que dicen acerca de «la naturaleza» y lo que dicen acerca de «los dioses»[9]. Es posible que lo que quieren decir con

[6] *Recuerdos de Sócrates* IV 8.11; I 4; IV 3.
[7] *Hierón* 3.9. Confróntese *Económico* 7.16, 29-30 (cf. 7.22-28).
[8] Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses* I 22.60.
[9] Φύδις y φύειν (o sus derivados) aparecen en *Hierón* 1.22, 31, 33; 3.9; 7.3; 9,8. θεοί aparece en 3.5; 4.2; 8.5. Tò θεῖον aparece en 7.4. Compárese las observaciones sobre ἱερά en 4.5, 11 con *Helénicas* VI 4.30.

«los dioses» sea el azar en vez de «la naturaleza» o el origen del orden natural[10].

El alcance práctico de la diferencia entre los pronunciamientos de Iscómaco y de Hierón se manifiesta en la distinta manera en que describen la cooperación de los dioses o la naturaleza y la ley en los pasajes paralelos citados. Iscómaco dice que cierto orden que ha sido establecido por los dioses es alabado al mismo tiempo por la ley. Hierón dice que los hombres se ven impelidos por la naturaleza a cierta acción o sentimiento, al cual son obligados al mismo tiempo por la ley. Iscómaco, que hace remontar el orden natural a los dioses, asigna a la ley la función específica de alabar; Hierón, que no da ese paso, le asigna la función de obligar. El modo como uno entiende y valora la ley hecha por el hombre depende, por tanto, del modo como uno entienda aquel orden que no ha sido hecho por el hombre y que la ley se limita a confirmar. Si hacemos remontar el orden natural hasta los dioses, el carácter coactivo de la ley queda en un segundo plano. A la

---

[10] Confróntese *Anábasis* V 2.24-25 y Platón, *Las leyes* 709b7-8. Teniendo en cuenta la relación entre «naturaleza» y «verdad» (*Económico* 10.2 y *Recuerdos de Sócrates* II 1.22), la distinción entre naturaleza y ley puede implicar la opinión de que la ley contiene necesariamente elementos ficticios. En *Hierón* 3.3 dice Hierón: «Tampoco a las ciudades les ha pasado inadvertido que la amistad es para los hombres el mayor bien y el más placentero. Al menos, muchas ciudades han legislado (νομίζουσι) que los adúlteros sean los únicos a los que se pueda matar impunemente, y está claro que es porque consideran (νομίζουσι) que los adúlteros corrompen la amistad de las mujeres hacia sus maridos». La ley de que a los adúlteros se les pueda matar impunemente se basa en la creencia de que son los adúlteros, no las esposas, los responsables de la infidelidad de las esposas. Se plantea la cuestión de si tal creencia es siempre adecuada. Jenofonte alude a esta dificultad haciendo que Hierón plantee la cuestión de la posible culpabilidad de la esposa en la frase siguiente: «Porque cuando una mujer ha sido violada, su marido no la estima menos por ello, siempre que le parezca que la amistad de la mujer persiste incólume». Parece que el que los hombres crean en la decencia de las mujeres se considera que fomenta esa misma decencia. Compárese Montesquieu, *De l'esprit des lois* VI 17: «Parce que les hommes sont méchants, la loi est obligée de les supposer meilleurs qu'ils ne sont. Ainsi... on juge... que tout enfant conçu pendant le mariage est légitime; la loi a confiance en la mère comme si elle était la pudicité même». Cf. también Rousseau, *Emile* V (ed. Garnier, vol. 2, 147-148). Parecidamente, al considerar (νομίζων) a los hijos de uno mismo como la propia vida o alma (*Hierón* 11.14), cuando en realidad los hijos de uno no son la propia vida o alma, uno se verá llevado a actuar más benéficamente de como se comportaría de otro modo.

inversa, es menos probable que la ley como tal aparezca como fuente inmediata de placer si uno no va más allá del orden natural mismo. La ley reviste una dignidad superior si el universo es de origen divino. El concepto que liga «alabanza» a «dioses» es caballerosidad. La alabanza, en tanto que distinta de la coacción, basta para guiar a los caballeros, y los dioses se complacen en la caballerosidad[11]. Como hemos visto, la caballerosidad de Hierón y Simónides no está por completo libre de duda. Por otra parte, Iscómaco, que hace remontar el orden natural a los dioses y que en el pasaje citado asigna a la ley la función de alabar, es el caballero *par excellence*. Qué pensaba Sócrates al respecto, es algo que sólo se puede averiguar mediante un análisis amplio y detallado de los escritos socráticos de Jenofonte.

[11] *Anábasis* II 6.19-20 (cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1179b4ss.). *El banquete* 4.19.

Segunda parte

EL DEBATE STRAUSS-KOJÈVE

Alexandre Kojève

TIRANÍA Y SABIDURÍA*

En mi opinión, Jenofonte no es lo único importante en el libro que Strauss le ha dedicado. A pesar de lo que quizá piense su autor al res-

---

* La primera versión de este ensayo crítico apareció en la revista francesa *Critique*, 6 (1950) 46-55 y 138-155, con el título «L'action politique des philosophes». La versión ampliada y publicada posteriormente con el título «Tiranía y sabiduría», que es la que aquí traducimos, omite los párrafos iniciales de la versión original:

«En un libro brillante y apasionado, pero bajo la forma de un trabajo erudito, de una objetividad serena, Leo Strauss interpreta el diálogo de Jenofonte en que un Tirano y un Sabio discuten las ventajas y los inconvenientes del ejercicio de la tiranía. Strauss nos muestra en qué se distingue la interpretación de una obra de un simple comentario o de un análisis. A través de su interpretación, Jenofonte ya no se nos presenta como el autor un tanto monótono y plano que conocemos, sino como un escritor brillante y sutil, como un pensador original y profundo. Además, al interpretar este diálogo olvidado, Strauss pone de relieve grandes problemas morales y políticos que siguen siendo problemas nuestros.

Strauss ha buscado, en el laberinto del diálogo, el verdadero sentido de la enseñanza de Jenofonte. Éste habría disimulado cuidadosamente ese sentido a los ojos de los profanos, por lo cual Strauss ha tenido que recurrir al método del detective que, mediante una interpretación sutil de los hechos aparentes, termina descubriendo al criminal...

A decir verdad, al final uno está muy tentado de negar tal descubrimiento. En efecto, el libro no puede terminar, como las novelas policíacas, con la confesión del 'criminal' desenmascarado. Que juzgue el lector...

Sin embargo, sólo tiene importancia secundaria saber si la interpretación es irrefutable, pues la importancia del libro de Strauss rebasa la del pensamiento auténtico, y tal vez desconocido, de Jenofonte. Esa importancia se la debe a la que tiene el problema planteado y discutido».

pecto, este libro de Strauss es verdaderamente importante, no porque nos revele el pensamiento auténtico y desconocido de un compatriota y contemporáneo de Platón, sino a causa del problema que plantea y discute.

El diálogo de Jenofonte interpretado por Strauss enfrenta a un tirano desilusionado, que se dice descontento de su condición de tirano, y a un Sabio venido de lejos para darle consejo sobre el modo como debería gobernar su Estado de suerte que quede satisfecho él mismo con el ejercicio de la tiranía. Jenofonte hace hablar a estos dos personajes y nos dice entre líneas lo que hay que pensar de sus palabras. Strauss expone punto por punto el pensamiento de Jenofonte y, a su vez, nos dice entre líneas lo que hay que pensar al respecto. Más exactamente, al presentarse en su libro no como un Sabio en posesión del conocimiento sino como un filósofo que lo busca, Strauss nos dice, no *lo que* hay que pensar de todo esto, sino solamente *en qué* hay que pensar cuando se habla de las relaciones entre la tiranía o el gobierno en general y la Sabiduría o la filosofía. Dicho de otro modo, se contenta con plantear problemas; pero los plantea con vistas a una solución.

Es de algunos de estos problemas, implícita o explícitamente planteados por Strauss en las páginas precedentes, de lo que yo querría ocuparme en lo que sigue.

* * *

Comencemos por la cuestión de la tiranía.

Notemos que no es Hierón quien pide consejos a Simónides sobre el modo como debería ejercer la tiranía. Simónides se los da espontáneamente. Pero no es menos cierto que Hierón los escucha (en un momento de ocio, es verdad). Y no dice nada tras haberlos oído. Ese silencio nos muestra que no tiene nada que responder. Podemos concluir que juzga, al igual que nosotros mismos, siguiendo a Jenofonte y a Strauss, que los consejos de Simónides están llenos de sabiduría. Pero dado que no lo dice, y que no dice que vaya a seguirlos, suponemos que no hará nada de eso. Y tal era probablemente la opinión del propio Simónides, que, según Jenofonte, ni siquiera pregunta si Hierón tiene la intención de aplicar los consejos que acaba de darle.

Confrontados con esta situación, tendemos naturalmente a escandalizarnos. Entendemos, claro está, que Hierón haya tenido a bien escuchar

con atención los consejos de Simónides, puesto que, como él mismo confiesa, no ha sabido ejercer la tiranía por sí mismo de manera satisfactoria, al menos para él. Pero «en su lugar», al comprobar nuestra incapacidad, habríamos pedido consejo espontáneamente. Incluso lo habríamos hecho «hace mucho»; y no en un momento de ocio, sino «dejando a un lado todo lo demás». Sobre todo, tras habernos dado cuenta de la excelencia de los consejos recibidos, lo habríamos proclamado bien alto y habríamos dedicado todas nuestras fuerzas a aplicarlos. Y esto, una vez más, lo hubiéramos hecho «dejando a un lado todo lo demás».

Pero antes de ceder a este impulso natural creo que debemos reflexionar. Preguntémonos, para empezar, si es cierto que, de haber estado «en el lugar» de Hierón, habríamos podido ejecutar nuestras nobles intenciones «dejando a un lado todo lo demás». El propio Hierón no lo cree, puesto que dice a Simónides (fin del capítulo 7): «En esto reside la mayor miseria de la tiranía: uno no puede librarse de ella». Pues el tirano siempre tiene «asuntos pendientes» que es imposible dejar sin haberlos llevado a buen puerto. Y bien puede ocurrir que la naturaleza de estos asuntos sea tal que atenderlos resulte incompatible con las medidas que uno hubiera debido tomar con vistas a aplicar los consejos del Sabio, o más exactamente, a instaurar el estado de cosas ideal que éste preconiza. También puede ser que el llevar a término los asuntos en curso exija más años de los que dura la vida del propio tirano. ¿Y qué decir si algunos de estos asuntos exigen siglos de esfuerzo para ser concluidos?

Hierón llama la atención de Simónides sobre el hecho de que, para *llegar* al poder, el tirano tiene necesariamente que tomar medidas digamos «impopulares» (de hecho, Hierón considera que son «criminales»). Simónides no lo niega, pero afirma que el tirano podría *mantenerse* en el poder sin recurrir a la violencia, alcanzando la «popularidad» mediante medidas adecuadas. Pero Simónides no dice cómo arreglárselas para anular las medidas «impopulares» sin poner inmediatamente en peligro la vida o el poder del tirano (y por tanto las mismas reformas que él se dispone a introducir a consecuencia de la intervención del Sabio) o incluso la existencia del Estado como tal. Tampoco explica cómo el régimen «popular», régimen sin violencia, hubiera podido ser instaurado sin que sean abolidas las medidas en cuestión.

Evidentemente, esto es lo que Simónides habría debido explicar a Hierón si realmente hubiera querido que éste siguiera sus consejos. Al

no haberlo hecho, Simónides tal vez se ha comportado, no como Sabio, sino como típico «Intelectual» que critica el mundo real en el que vive a partir de un «ideal» construido en el universo del discurso, «ideal» al que se atribuye un valor «eterno», sobre todo porque no existe en el presente ni ha existido en el pasado. De hecho, Simónides presenta su «ideal» en forma de «utopía». Pues el ideal presentado en forma de «utopía» difiere de ese mismo ideal presentado como una «idea activa» (revolucionaria), precisamente porque no se ve, partiendo de la utopía, cómo debe transformarse en el presente la realidad concreta dada para hacerla conforme, en el futuro, con el ideal en cuestión.

Quizá tenga razón Strauss, por tanto, al decirnos que Simónides, que se cree un Sabio, en realidad no es más que un poeta. Confrontado con una visión poética, un sueño, una utopía, Hierón reacciona, no como un «tirano», sino simplemente como hombre de Estado, por lo demás «liberal». Para no dar alas a sus críticos, no quiere proclamar abiertamente que reconoce el valor «teórico» del ideal que le pinta Simónides. No quiere hacerlo, no sólo porque sabe que él no podría *realizar* este ideal (en la situación actual), sino también y sobre todo porque no se le dice cuál es el primer paso que hay que dar para aproximarse a él. De modo que, como buen liberal, se contenta con *callar:* no *hace* nada, no *decide* nada, y deja que Simónides *hable* y se *marche* en paz.

Según Strauss, Jenofonte se habría dado perfecta cuenta del carácter necesariamente utópico de los consejos del tipo de los que da Simónides. Él habría pensado que la tiranía «ilustrada» y «popular» que hace que este último describa es un ideal irrealizable, y su diálogo tendría por objeto convencernos de que, siendo así, más vale renunciar a toda tiranía aun antes de haber intentado instaurarla. Jenofonte y Strauss, por tanto, parecen rechazar la idea misma del gobierno «tiránico». Pero esta es una cuestión muy distinta, por lo demás extremadamente compleja. Sería un consejo que no tendría nada que ver con los consejos que un Sabio podría dar a un tirano con vistas a una *tiranía* «ideal».

Para calibrar el sentido y el alcance verdadero de este nuevo consejo, haría falta saber si, en ciertos casos concretos, la renuncia a la «tiranía» no significa una renuncia al gobierno en general y si no comporta, ya la ruina de un Estado, ya el abandono de la posibilidad real de cualquier progreso en un Estado determinado o incluso para la humanidad entera (al menos en un momento histórico dado). Pero antes de hablar,

haría falta ver si Hierón, Simónides, Jenofonte y Strauss tienen de verdad razón al afirmar que la tiranía «ideal», bosquejada por Simónides, no es más que una utopía.

Pues bien, cuando uno lee los tres últimos capítulos del diálogo, en los que Simónides describe la tiranía «ideal», uno se percata de que aquello que le pudo parecer utópico a Jenofonte se ha vuelto, en la hora presente, una realidad casi banal. En efecto, he aquí lo que se dice en esos capítulos. Ante todo, se trata de que el tirano distribuya «premios» de todas clases, sobre todo honoríficos, a fin de instaurar en su Estado una emulación «estajanovista» en el ámbito de la agricultura, de la industria y del comercio (capítulo 9). Además, el tirano, en vez de mantener una guardia personal mercenaria, debería organizar una policía de Estado (de la que se tendrá «necesidad siempre») y una fuerza armada permanente que servirá de núcleo al ejército movilizado en caso de guerra (capítulo 10). El tirano, por lo demás, no debería desarmar a sus súbditos, sino introducir el servicio militar obligatorio y recurrir a la movilización general si fuera necesario. Por último, debería gastar en favor del bien común una parte de su fortuna «particular» y construir edificios públicos en vez de palacios. En términos generales, el tirano ganaría el «afecto» de sus súbditos haciéndolos más felices y tratando «su patria como su casa, a sus conciudadanos como a camaradas» (capítulo 11).

Es comprensible que todo esto haya podido ser considerado utópico por Jenofonte. Éste no conocía, en efecto, más que tiranías ejercidas en beneficio de una clase social ya establecida, o en razón de ambiciones personales o familiares, o con la vaga idea de hacerlo mejor que los otros, aunque queriendo lo mismo que ellos. No había visto las «tiranías» ejercidas al servicio de ideas políticas, sociales o económicas verdaderamente revolucionarias (es decir, al servicio de objetivos radicalmente diferentes de todo lo que ya existe), con una base nacional, racial, imperial o humanitaria. Pero sorprende ver que nuestro contemporáneo Strauss comparte, según parece, este modo de ver las cosas. Personalmente, no acepto esta posición de Strauss porque, en mi opinión, la utopía de Simónides-Jenofonte ha sido *realizada* por las «tiranías» modernas (por Salazar, por ejemplo). Y puede ser que lo que era utópico en tiempos de Jenofonte se haya podido realizar más tarde precisamente porque ha transcurrido el tiempo necesario para la conclusión de los «asuntos pendientes» de los que he hablado antes, «asuntos»

que obligatoriamente había que despachar antes de tener la posibilidad de adoptar las medidas que presupone la realización del ideal preconizado por Simónides. Pero ¿se sigue de aquí que estas «tiranías» modernas sean justificadas (filosóficamente) por el diálogo de Jenofonte? ¿Debemos decir que el «tirano» moderno ha podido realizar el ideal «filosófico» de la tiranía sin haber recurrido a los consejos del Sabio o de los filósofos, o debemos admitir que lo ha podido hacer gracias a que un Simónides le dio una vez consejos a un Hierón?

Más adelante intentaré contestar a la segunda cuestión. En cuanto a la primera, será preciso que vayamos al fondo de la cuestión para contestarla.

En el punto culminante del diálogo (capítulo 7), Simónides explica a Hierón que las quejas de éste contra la tiranía carecen de valor, puesto que la meta suprema y el móvil último de los hombres es el honor y puesto que, en lo que concierne al honor, el tirano aventaja a cualquier otro.

Detengámonos un instante en esta argumentación. Simónides adopta, de modo plenamente consciente, la actitud existencial «pagana» o incluso «aristocrática» que Hegel denominará más tarde la actitud del «Amo» (por oposición a la actitud del «Esclavo», que es la del hombre «judeo-cristiano» o incluso «burgués»). Y Simónides expone este punto de vista con un radicalismo extremo. En efecto, no se contenta con decir que «el deseo de honores hace soportar todos los trabajos y exponerse a todos los peligros», haciéndonos creer que es sólo por la gloria por lo que el hombre lucha y trabaja. Va todavía mucho más lejos al afirmar que «lo que distingue al hombre de los otros animales es este deseo de honores». Pero como todos los «paganos», «aristócratas» o «Amos» coherentes consigo mismos, Simónides no cree que la búsqueda de la gloria sea cosa de *todas* las criaturas dotadas de forma humana. Tal búsqueda no corresponde propia y necesariamente más que a los que son Amos *natos,* y falta *irremediablemente* a las naturalezas «serviles», que, por eso mismo, no son verdaderamente humanas (y merecen ser tratadas en consecuencia): «Aquellos a los que *la naturaleza* ha dado el amor al honor y la alabanza son los que más difieren de los animales, y son considerados, no como simples criaturas [humanas en apariencia], sino como hombres verdaderos». Y estos hombres «verdaderos» que viven pendientes de la gloria son seres, en cierta medida, «divinos». Pues «ningún placer humano nos acerca más a la divinidad que el gozo que procuran los honores».

Esta profesión de fe «aristocrática» y «pagana» habría escandalizado a los «burgueses» que vivían (o viven) en el mundo judeo-cristiano. En este mundo, ni los filósofos ni tampoco los tiranos *decían* tales cosas, y, en la medida en que quisieran *justificar* la tiranía, se servían de otros argumentos. Sería vano enumerarlos todos, pues, en mi opinión, sólo uno de ellos es verdaderamente valioso. Pero éste merece toda nuestra atención. Creo que sería falso decir, con Simónides, que *sólo* «el deseo de recibir honores» y «el gozo que procuran los honores» hacen «soportar *todos* los trabajos y exponerse a *todos* los peligros». El *gozo* que procura el trabajo mismo y el deseo de *coronar* una empresa pueden, por sí solos, incitar al hombre a acometer trabajos penosos y peligrosos (como ya lo muestra el antiguo mito de Hércules). Un hombre puede trabajar duro, con riesgo de su vida, únicamente para experimentar el gozo que siempre le procura la *ejecución* de su proyecto o, lo que es lo mismo, la transformación de su «idea», o incluso de su «ideal», en una *realidad* condicionada por sus propios *esfuerzos*. Un niño, solo en una playa, fabrica castillos de arena que tal vez no mostrará a nadie, y un pintor puede cubrir de dibujos las rocas de una isla desierta a sabiendas de que no la dejará nunca. De igual modo, aunque sea un caso límite, el hombre puede aspirar a la tiranía, como un obrero «concienzudo» y «entusiasta» aspira a las condiciones adecuadas para su trabajo. En efecto, un monarca «legítimo», que acceda al poder y se mantenga en él sin hacer esfuerzos y que no sea sensible a la gloria, puede, pese a ello, evitar sumirse en una vida de placer y entregarse activamente al gobierno del Estado. Pero este monarca, y en general el hombre de Estado «burgués» que renuncia en principio a la gloria, no ejercerán su duro «oficio» político más que si tienen la mentalidad de un «trabajador». Y no querrán justificar su «tiranía» más que como condición necesaria del éxito de su «trabajo».

En mi opinión, este modo «burgués» de ver las cosas y de justificar la tiranía (modo de ver que, en cierta medida y durante un cierto tiempo, ha hecho posible el mundo político «judeo-cristiano», en el que los hombres eran invitados en teoría a renunciar a la gloria) ha de completar la teoría «aristocrática» de la que Simónides se hace portavoz y que sólo da cuenta de la actitud del «aristócrata» *ocioso*, que consagra lo mejor de sus fuerzas a las *luchas* (en ocasiones sangrientas) con otros hombres en aras del *honor* que le proporcionará la victoria.

Pero no deberíamos aislar el punto de vista «burgués», olvidando o negando la teoría «aristocrática». No hay que olvidar, volviendo a nuestros ejemplos, que «el deseo de alcanzar honores» y el «gozo que procuran los honores» entran en juego y se vuelven determinantes tan pronto como el niño hace sus castillos en presencia de adultos o de sus camaradas, tan pronto como el pintor vuelve a casa y expone la reproducción de sus pinturas rupestres, tan pronto, en general, como aparece esa *emulación* entre los hombres que de hecho nunca falta y que, según Simónides (capítulo 9), es necesaria incluso para que de verdad prosperen la agricultura, la industria y el comercio. Pero para que esta observación sea aplicable al hombre de Estado, hace falta que haya *lucha* por el poder y *emulación* en el ejercicio de éste, en el sentido propio de estos términos. Es cierto que, en teoría, el hombre de Estado habría podido eliminar a sus rivales sin pensar en la gloria, como un obrero absorto e indiferente a lo que le rodea aparta casi inconscientemente los objetos que le estorban en su trabajo. Pero de hecho, y esto es particularmente cierto de aquellos que aspiran a la «tiranía», se elimina a los rivales porque uno no querría que el objetivo fuera alcanzado, que el trabajo fuera hecho por *otro*, incluso si éste hubiera de hacerlo igual de bien. En los casos en que hay «emulación» o «competencia», se obra de hecho en razón de la gloria, y solamente para justificarse desde el punto de vista «cristiano» o «burgués» uno cree hacerlo, o pretende hacerlo, únicamente porque uno es, o imagina que es, más «capaz» o que está «mejor pertrechado» que los otros.

Sea como fuere, Hierón, en su calidad de auténtico «aristócrata pagano», acepta el punto de vista de Simónides sin reservas. Sin embargo, rechaza el argumento de éste en tanto que *justificación* de la tiranía: pese a admitir que la meta superior del hombre es el honor, afirma que el tirano jamás alcanza esa meta.

Hierón explica a Simónides (capítulo 7) que el tirano gobierna por medio del terror y que, en consecuencia, los homenajes que recibe por parte de sus súbditos no están dictados más que por el miedo que les inspira. Ahora bien, «los homenajes dictados por el miedo no son honores; ... tales homenajes deben ser considerados como actos serviles». Y los actos de un Esclavo no dan ninguna satisfacción a ese Amo aristocrático que es el tirano antiguo.

Al exponer su situación, Hierón describe la tragedia del Amo que ha sido analizada por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* (capítulo 4,

sección A). El Amo entabla un combate a muerte a fin de hacer reconocer a su adversario su dignidad humana exclusiva. Pero si su adversario es también un Amo, estará animado del mismo deseo de «reconocimiento» y luchará hasta la muerte: la suya o la del otro. Y si el adversario se somete (por miedo a la muerte), se revela como Esclavo. Su «reconocimiento» carece, por tanto, de valor para el Amo vencedor, a ojos del cual el Esclavo no es un ser verdaderamente humano. Así que el vencedor en la lucha sangrienta de puro prestigio no quedará «satisfecho» de su victoria. Su situación es, de este modo, esencialmente trágica, pues no tiene salida posible.

A decir verdad, el texto de Jenofonte es menos preciso que el de Hegel. Hierón confunde el «amor sexual» otorgado espontáneamente y el «afecto» de los súbditos que lo «reconocen». Simónides le corrige, haciéndole entender que el tirano en tanto que tal se interesa, no por sus «amantes», sino por sus súbditos entendidos como ciudadanos. Pero Simónides mantiene la idea del «afecto» (capítulo 11). Además, Hierón querría ser «feliz» en razón de su tiranía y de los «honores» en general, y Simónides le dice asimismo que será «feliz» (última frase del diálogo) si sigue sus consejos y se gana así el «afecto» de sus conciudadanos. Ahora bien, es del todo evidente que la tiranía, o la acción política en general, no pueden engendrar en tanto que tales ni «amor» ni «afecto» ni «felicidad», pues estos tres fenómenos implican elementos que nada tienen que ver con la política: un político mediocre puede ser objeto de un «afecto» auténtico e intenso por parte de sus conciudadanos, del mismo modo que un gran hombre de Estado puede ser universalmente admirado sin suscitar «amor» de ningún tipo, y el éxito político más completo es perfectamente compatible con una vida privada profundamente desdichada. Así que es mejor atenerse a la precisa fórmula de Hegel que habla, no de «afecto» o de «felicidad», sino de «reconocimiento» y de la «satisfacción» que éste proporciona. Porque el deseo de que sea «reconocida» (por aquellos que uno a su vez «reconoce») la propia realidad y dignidad humana eminente es de hecho, según creo, el móvil último de toda *emulación* entre los hombres y por tanto de toda *lucha* política, incluida la que lleva a la tiranía. Y el hombre que ha satisfecho este deseo mediante la acción está, por ello mismo, efectivamente «satisfecho», sea feliz o no, amado o no.

Se puede admitir, por tanto, que los tiranos (y el propio Hierón) buscarán sobre todo el «reconocimiento» hegeliano. Se puede admitir igual-

mente que Hierón, al no haber obtenido este reconocimiento, no está efectivamente «satisfecho» en el sentido fuerte de la palabra. Se entiende, por tanto, que escuche los consejos del Sabio, que le promete la «satisfacción» indicándole el medio de obtener el «reconocimiento».

Por lo demás, Hierón y Simónides saben muy bien de qué se trata. El primero querría que sus súbditos «le cedieran el paso *voluntariamente*» (capítulo 7) y el segundo le promete, si sigue sus consejos, que sus súbditos le «obedecerán *sin ser coaccionados*» (capítulo 11, segundo párrafo). Lo que quiere decir que ambos se refieren a la *autoridad*[1]. Pues hacerse «reconocer» por alguien sin inspirarle ni miedo (en último término: miedo a la muerte violenta) ni amor, es tener *autoridad* a sus ojos. Adquirir autoridad a ojos de alguien es hacer que él *reconozca* tal autoridad. Ahora bien, la autoridad de un hombre (es decir, en último término, su valor eminentemente humano, aunque no necesariamente su *superioridad)* es *reconocida* por otro cuando los consejos o las órdenes de aquél son seguidas o ejecutadas por éste, no porque no tenga más remedio (físicamente, o por miedo, o a causa de cualquier otra «pasión»), sino porque considera espontáneamente estos consejos u órdenes como dignos de ser seguidos, y no porque él reconozca por sí mismo su valor intrínseco, sino únicamente por la *índole* de quien da el consejo o la orden (como si se tratara de un oráculo), es decir, precisamente porque reconoce la «autoridad» de quien los imparte. Así que podemos admitir que Hierón, como todo político, procuró activamente la tiranía porque quería (conscientemente o no) imponer su *autoridad* exclusiva a sus conciudadanos.

Podemos creer a Hierón, por tanto, cuando nos dice que no está «satisfecho». En efecto, ha fracasado en su empresa, puesto que confiesa tener

---

[1] Hierón (ib.) querría, a decir verdad, que sus súbditos «le coronaran por su *virtud*», y cree que actualmente le condenan «a causa de su *injusticia*». Pero la «injusticia» no le incomoda más que en la medida en que impide el «reconocimiento», y él no querría practicar la «virtud» más que para obtener éste. Dicho de otro modo, «virtud» y «justicia» no son para él más que medios para imponer su *autoridad* a sus súbditos, y no un fin en sí. Lo que sigue muestra que la actitud de Simónides es exactamente la misma: el tirano debe ser «virtuoso» y «justo» para granjearse el «afecto» de sus súbditos, para hacer de modo que éstos obedezcan «sin coacción», y —por último— para ser «feliz sin ser envidiado». Ciertamente, esta actitud no es «socrática». Se puede admitir, con Strauss, que Simónides, en tanto que consejero de un tirano, no adopta el punto de vista de Hierón más que por razones pedagógicas, pero sin compartirlas (en tanto que sabio).

que recurrir a la *fuerza,* es decir, explotar el miedo (a la muerte) de sus súbditos. Pero, ciertamente, Hierón exagera (y según Strauss, lo hace adrede, para alejar de la tiranía a eventuales competidores, y a Simónides en particular) cuando dice que su «tiranía» no le procura *ninguna* «satisfacción» porque no disfruta de *ninguna* autoridad y gobierna *únicamente* por el terror. Pues, contrariamente a un prejuicio bastante extendido, tal situación es absolutamente imposible. El terror puro presupone la sola fuerza, es decir, a fin de cuentas, la fuerza física. Ahora bien, por su sola fuerza física un hombre puede dominar a niños, a ancianos y a algunas mujeres, todo lo más a dos o tres adultos, pero a la larga no puede imponerse de este modo en un grupo, por poco extenso que sea, de hombres sanos. Esto significa que el «despotismo» propiamente dicho no es posible más que en el seno de una familia aislada, y que el jefe de un Estado, sea el que sea, recurre siempre a alguna otra cosa además de la fuerza. De hecho, un jefe político recurre siempre a su *autoridad,* y es de ella de donde obtiene su poder. Toda la cuestión estriba en saber por *quién* es reconocida esta autoridad, *quién* le «obedece sin coacción». En efecto, la autoridad de un jefe de Estado puede ser reconocida ya por una mayoría más o menos amplia de ciudadanos, ya por una minoría más o menos reducida. Hasta hace muy poco no se creía poder hablar de «tiranía» en sentido peyorativo más que allí donde una minoría (guiada por una autoridad que sólo ella reconoce) dirige por la fuerza o por el «terror» (es decir, explotando el miedo a la muerte) a la mayoría de los ciudadanos. Por descontado, no se tenía en consideración más que a los ciudadanos reconocidos como tales por el Estado. Pues nadie critica, ni siquiera hoy en día, que se gobierne por la fuerza a los niños, a los criminales o a los locos, y en otro tiempo no se criticaba un gobierno semejante de las mujeres, de los esclavos o de los «metecos», por ejemplo. Pero esta manera de ver, lógicamente posible, de hecho no se corresponde con las reacciones naturales de los hombres. Se ha terminado por advertir esto, y las experiencias políticas recientes, así como la polémica actual entre demócratas «occidentales» y «orientales», han permitido dar una definición más adecuada de la tiranía.

De hecho, hay tiranía (en el sentido moralmente neutro de la palabra) allí donde una fracción de ciudadanos (poco importa que sea minoritaria o mayoritaria) imponen al resto de los ciudadanos sus ideas y sus actos, que son determinados por una autoridad que ellos mismos

reconocen espontáneamente, pero que no han logrado hacer reconocer a los otros, y lo hacen sin «negociar» con estos otros, sin buscar «arreglos» con ellos, sin tener en cuenta sus ideas y deseos (determinados por una autoridad distinta, espontáneamente reconocida por estos otros). Evidentemente, no pueden hacerlo más que por la «fuerza» o el «terror», apoyándose en último término en el miedo que los otros tienen a la muerte violenta que ellos pueden infligirles. Se puede decir, por tanto, que en esta situación los otros están «esclavizados», puesto que se comportan de hecho como esclavos que están dispuestos a todo para conservar sus vidas. Y es esta situación la que algunos de nuestros contemporáneos califican de «tiranía» en el sentido peyorativo de la palabra.

Sea como fuere, es evidente que Hierón no está plenamente «satisfecho», no porque no tenga *ninguna* autoridad y gobierne *únicamente* por la fuerza, sino porque su autoridad, reconocida por algunos, no es reconocida por *todos* aquellos a los que él mismo considera ciudadanos, es decir, hombres dignos de reconocerla, hombres con cuyo reconocimiento se cuenta. Al comportarse así, Hierón, que representa a nuestros ojos al tirano antiguo, está completamente de acuerdo con el análisis de la «satisfacción» (obtenida por la emulación o la acción «políticas» en el sentido amplio del término) que ofrece Hegel.

Hegel dice que el político obra en función del deseo de «reconocimiento» y que no puede estar plenamente «satisfecho» a menos que haya satisfecho completamente *este* deseo. Ahora bien, este deseo es por definición ilimitado: el hombre quiere ser efectivamente «reconocido» por *todos* aquellos que él cree capaces y por tanto dignos de «reconocerlo». En la medida en que los ciudadanos de un Estado extranjero, animados por su «espíritu de independencia», resisten con éxito al jefe de un determinado Estado, éste reconocerá necesariamente su valor humano. Querrá, por tanto, extender sobre ellos su autoridad. Y si no le prestan resistencia, es que ya reconocen su autoridad, aunque no sea más que de la manera en que el Esclavo reconoce la autoridad de su Amo. De modo que, a fin de cuentas, el jefe del Estado no estará *plenamente* «satisfecho» hasta que su Estado englobe a la humanidad entera. Pero en el seno mismo del Estado él querrá igualmente extender su *autoridad* lo más posible, reduciendo al mínimo el número de los que no son capaces más que de una obediencia servil. A fin de poder estar «satisfecho» por su «reconocimiento» auténtico, tenderá a «liberar» a los escla-

vos, a «emancipar» a las mujeres, a reducir la autoridad de las familias sobre los niños haciendo a éstos «mayores» lo más rápidamente posible, a reducir el número de los criminales y de los «desequilibrados» de todas clases, a elevar al máximo el nivel «cultural» (que depende evidentemente del nivel económico) de todas las clases sociales.

En todo caso, querrá ser «reconocido» por todos aquellos que le oponen resistencia por motivos «desinteresados», es decir «ideológicos» o «políticos» en el sentido propio de estos términos, pues esta misma resistencia es indicio de su valor humano. Lo querrá tan pronto como una resistencia tal se abra paso, y no renunciará a ello (por lo demás a su pesar) más que en el momento en que, por una razón o por otra, se crea forzado a *matar* a «los que se resisten». De hecho, el político que obra conscientemente en función del deseo de «reconocimiento» (o de «gloria») no estará *plenamente* «satisfecho» hasta que esté a la cabeza de un Estado, no sólo *universal*, sino además política y socialmente *homogéneo* (con las debidas concesiones a las diferencias fisiológicas irreductibles), es decir: de un Estado que sea el fin y el resultado del trabajo colectivo de todos y cada uno. Si se admite que este Estado realiza el ideal político supremo de la humanidad, se puede decir que la «satisfacción» del jefe de este Estado es una «justificación» suficiente (no sólo subjetiva, sino también objetiva) de su actividad. Ahora bien, desde este punto de vista, tampoco el tirano moderno, aunque aplique de hecho los consejos de Simónides y obtenga de este modo resultados más «satisfactorios» que los resultados de los que se quejaba Hierón, tampoco él está *plenamente* «satisfecho». No lo está porque el Estado que dirige no es en realidad ni universal ni homogéneo, de modo que su autoridad, como la de Hierón, no es reconocida por *todos* los que, en su opinión, hubieran podido y debido reconocerla.

Al no estar plenamente satisfecho ni de su Estado ni de sus propios actos políticos, el tirano moderno tiene, por tanto, las mismas razones que Hierón para prestar oídos a los consejos del Sabio. Pero para que el tirano no tenga las mismas razones para no seguir estos consejos o para reaccionar ante ellos con un «silencio» que podría ser infinitamente menos «liberal» que el de Hierón, el nuevo Simónides debería evitar el error de su «poético» predecesor. Debería evitar la *utopía*.

La descripción, por elocuente que sea, de un estado de cosas idílico, sin vínculos reales con el estado de cosas presente, conmoverá a un tirano, o incluso a un hombre de Estado en general, tan poco como los con-

sejos «utópicos» sin relación directa con la realidad actual y los problemas presentes. Este tipo de «consejos» interesarán menos aún al tirano moderno, dado que éste, instruido quizá por un «Sabio» distinto de Simónides, bien pudiera conocer ya el ideal que el «consejero» se dispone a revelarle y estar trabajando ya conscientemente en su realización. Tan vano será querer oponer este «ideal» a las medidas concretas que adopta este tirano para realizarlo, como intentar dirigir a partir de un «ideal» una política concreta («tiránica» o no) que lo rechace explícita o tácitamente.

Por el contrario, si el Sabio —admitiendo que el tirano busca la «gloria» y en consecuencia no podría estar plenamente «satisfecho» más que con el reconocimiento de su autoridad en un Estado universal y homogéneo— tuviera a bien dar consejos «realistas» y «concretos», explicándole al tirano, que acepta conscientemente el ideal del «reconocimiento universal», cómo se podría alcanzar este ideal partiendo del estado de cosas *actual,* y alcanzarlo mejor y más rápidamente que por las medidas que adopta este tirano, éste bien pudiera aceptar expresamente estos consejos y seguirlos. En todo caso, la negativa del tirano sería entonces absolutamente «carente de razón» e «injustificada» y no plantearía problemas de principio.

• • •

La cuestión de principio que nos queda por resolver consiste en saber si el Sabio, en tanto que Sabio, *puede* hacer otra cosa que hablar de un «ideal» político, y si *quiere* salir del dominio de la «utopía» y de las «ideas generales», es decir «abstractas», y afrontar la realidad concreta dándole al tirano consejos «realistas».

A fin de poder responder a esta doble cuestión, hace falta distinguir cuidadosamente entre el Sabio propiamente dicho y el filósofo, pues la situación está lejos de ser la misma en los dos casos. Para simplificar, no hablaré más que de este último. Por lo demás, ni Jenofonte ni Strauss parecen admitir la existencia del Sabio propiamente dicho.

Por definición, el filósofo no posee la Sabiduría (es decir, la plenitud de la conciencia de sí, o sea —en realidad— la omnisciencia); pero (un hegeliano debería precisar: en una época determinada) está más avanzado en el camino que lleva a la Sabiduría que cualquiera que no sea filósofo, que cualquier «profano», incluido el tirano. Igualmente por defi-

nición, se cuenta con que el filósofo «consagra su vida» a la búsqueda de la Sabiduría.

Partiendo de esta doble definición, debemos preguntarnos: «¿*puede* y *quiere* el filósofo gobernar a los hombres o participar en su gobierno, en particular dando consejos políticos concretos al tirano?».

Preguntémonos primero si *puede* o, más exactamente, si, en tanto que filósofo, tiene *ventaja* sobre el «profano» (en el entendido de que el tirano es un profano) cuando se trata de cuestiones relacionadas con el gobierno.

Creo que la respuesta negativa que se da habitualmente obedece a un malentendido, a la completa incomprensión de qué son la filosofía y el filósofo.

A los efectos de esta exposición, me bastará recordar tres rasgos distintivos del filósofo a diferencia del «profano». En primer lugar, el filósofo es más experto en el arte de la *dialéctica* o de la *discusión* en general: ve mejor que su interlocutor «profano» las insuficiencias de la argumentación de éste y sabe mejor que él hacer valer sus propios argumentos y refutar las objeciones de los otros. En segundo lugar, el arte de la dialéctica permite al filósofo liberarse más que el «profano» de los *prejuicios:* está, por tanto, más abierto a la realidad tal como ella es y depende menos del modo en que los hombres, en un momento histórico dado, se imaginan que es. En tercer lugar, al estar más abierto a lo real, se aproxima más a lo *concreto* que el «profano», el cual se encierra en las *abstracciones,* sin darse cuenta, por lo demás, de su carácter abstracto, es decir, irreal[2].

---

[2] Esta afirmación sólo parece paradójica cuando uno piensa en el sentido mismo de las palabras «concreto» y «abstracto». Se llega a lo «abstracto» cuando uno «desatiende» o *hace abstracción* de ciertos elementos implicados en lo «concreto», es decir, en lo real. Así, por ejemplo, si se habla de un árbol haciendo abstracción de todo lo que no es él (la tierra, el aire, el planeta Tierra, el sistema solar, etc.), se habla de una abstracción que no existe en realidad (pues el árbol no puede existir más que si hay tierra, aire, rayos solares, etc.). Todas las ciencias particulares se ocupan, por tanto, en grados diversos, de abstracciones. Del mismo modo, una política exclusivamente «nacional» es necesariamente abstracta (al igual que una política «pura», que por ejemplo haga abstracción de la religión o del arte). El «particular» aislado es, por definición, *abstracto*. Es precisamente al buscar lo *concreto* cuando el filósofo se eleva a las «ideas generales» que el «profano» finge desdeñar.

Pues bien, estos tres rasgos distintivos del filósofo son otras tantas ventajas que en principio tiene sobre el «profano» cuando se trata de gobernar.

Strauss destaca que Hierón, al comprobar la superioridad dialéctica de Simónides, desconfía de él, y ve en él un temible rival en potencia. Y creo que Hierón tiene razón. En efecto, la acción gubernamental en el seno de un Estado ya formado es puramente *discursiva* en origen, y aquel que es maestro de discurso o de «dialéctica» puede igualmente convertirse en maestro de gobierno. Si Simónides ha podido derrotar a Hierón en su pugna oratoria, si ha podido «manejarlo» a su gusto, no hay ninguna razón para que no lo derrote y no lo maneje en el dominio político y no lo reemplace, en particular, al frente del gobierno —supuesto que deseara hacerlo—.

Ahora bien, si el filósofo se hiciera con el poder por medio de su «dialéctica», lo ejercería mejor, en igualdad de condiciones, que un «profano», cualquiera que fuera. Y esto no sólo en razón de su mayor habilidad dialéctica. Su gobierno sería mejor en razón de una ausencia relativa de *prejuicios* y a causa del carácter relativamente más *concreto* de su pensamiento.

Ciertamente, cuando se trata simplemente de hacer durar un estado de cosas establecido, sin proceder a «reformas estructurales» ni a una «revolución», la aplicación *inconsciente* de los prejuicios generalmente admitidos no presenta inconvenientes mayores. Quiere decirse que, en tales situaciones, es posible prescindir, sin grave perjuicio, de filósofos en el poder o cerca del poder. Pero allí donde las «reformas estructurales» o la «acción revolucionaria» son objetivamente posibles y por tanto necesarias, el filósofo es particularmente apto para ponerlas por obra o para aconsejarlas, pues a diferencia del gobernante «profano», sabe que lo que se trata de reformar o de combatir no son más que «prejuicios», es decir, alguna cosa irreal y por tanto relativamente poco resistente.

Finalmente, tanto en una época «revolucionaria» como en un período «conservador», siempre es preferible que los gobernantes no pierdan de vista la realidad *concreta*. Esta realidad es, sin duda, extremadamente ardua y compleja. Por eso, para comprenderla con vistas a dominarla, el hombre de acción está obligado (puesto que piensa y actúa *en el tiempo*) a simplificarla mediante *abstracciones:* recorta, aísla ciertas partes o ciertos aspectos «haciendo abstracción» del resto y considerándolos «en sí mis-

mos». Pero nada impide que el filósofo sepa hacer otro tanto. No se le podrá reprochar, como se hace generalmente, su predilección por las «ideas generales» más que si éstas le impiden ver las particulares *abstracciones* que el «profano» llama erróneamente «casos *concretos*». Pero semejante reproche, si estuviera justificado, no se podría aplicar más que a los defectos contingentes del hombre y no a la condición misma de filósofo. En tanto que tal, éste sabe manejar la abstracción igual de bien, si no mejor, que el «profano». Pero al darse cuenta del hecho de que ha realizado una *abstracción*, podrá tratar el «caso particular» mejor que el «profano», que cree habérselas con una realidad *concreta* realmente aislada del resto y que puede ser tratada como tal. El filósofo verá de este modo las implicaciones del problema particular que escapan al «profano»: verá «más lejos» que éste, tanto en el espacio como en el tiempo.

Por todas estas razones, a las cuales se habrían podido añadir muchas otras, yo creo, al igual que Hierón, Jenofonte y Strauss, y frente a una opinión comúnmente admitida, que el filósofo es perfectamente capaz de tomar el poder y de gobernar o de participar en el gobierno, dando, por ejemplo, consejos políticos al tirano.

Toda la cuestión estriba, por tanto, en saber si *quiere* hacerlo. Ahora bien, basta plantear esta cuestión (refiriéndola a la *definición* del filósofo) para percatarse de que es extremadamente compleja, incluso insoluble.

La complejidad y la dificultad de esta cuestión obedece al hecho banal de que el hombre *necesita tiempo* para pensar y para obrar, y que el tiempo de que dispone se encuentra en realidad muy limitado.

Es este doble hecho, es decir: la temporalidad y la finitud esenciales del hombre, lo que fuerza a éste a hacer una *elección* entre sus diversas posibilidades existenciales (y lo que explica el ser de la *libertad*, al hacerla ontológicamente posible). En particular, es en razón de su temporalidad y finitud propias por lo que el filósofo se ve obligado a *elegir* entre la búsqueda de la Sabiduría y, digamos, la actividad política, aunque no sea otra que la de consejero de un tirano. Ahora bien, a primera vista, con arreglo a la definición misma del filósofo, éste consagrará «todo su tiempo» a la búsqueda de la Sabiduría, al ser ésta su valor y su meta supremos. Renunciará, por tanto, no sólo a los «placeres vulgares», sino también a toda *acción* propiamente dicha, incluida la de gobierno directo o indirecto. Ésta fue, al menos, la actitud adoptada por *los filósofos «epicúreos»*. Y es esta actitud «epicúrea» la que ha inspirado

la imagen que uno se hace habitualmente de la existencia filosófica. De conformidad con esta imagen, el filósofo vive «fuera del mundo»: se encierra en sí mismo, se aísla de otros hombres y pierde el interés por la vida pública; consagra todo su tiempo a la búsqueda de la «verdad», que es pura «teoría» o «contemplación» sin lazos necesarios con la «acción», cualquiera que ésta sea. Ciertamente, un tirano puede molestar a este filósofo. Pero un filósofo semejante no podrá molestar a un tirano, pues no tendrá ninguna gana de inmiscuirse en sus asuntos, aunque sólo fuera dándole consejos. Todo lo que este filósofo pide al tirano, todo lo que le «aconseja», es que no se ocupe de la vida del filósofo, enteramente consagrada a la búsqueda de una «verdad» puramente *teórica* o de un «ideal» de vida estrictamente *aislado*.

En el curso de la historia se registran dos variantes principales de esta actitud «epicúrea». El epicúreo pagano o aristocrático, que es más o menos rico, o en todo caso no trabaja para ganarse la vida (pues encuentra en general un mecenas que lo mantiene), se encierra en un «jardín» que él querría que el gobierno tratara como castillo inviolable, del cual no hará, por lo demás, «salida» alguna. El epicúreo cristiano o burgués, el intelectual más o menos pobre que debe hacer algo (escribir, enseñar, etc.) para asegurar su subsistencia, no puede permitirse el lujo del «espléndido aislamiento» del epicúreo aristocrático. De modo que sustituye el «jardín» privado por lo que Pierre Bayle ha descrito tan bien con el nombre de «República de las letras». Aquí la atmósfera es menos serena que en el «jardín», pues la «lucha por la vida», la «competencia económica» reinan sin discusión. Pero la empresa sigue siendo esencialmente «pacífica» en el sentido de que el «republicano burgués», al igual que el «aristócrata que mora en su castillo», está dispuesto a renunciar a toda injerencia *activa* en los asuntos públicos, a cambio de ser «tolerado» por el gobierno o el tirano: éste «le dejará en paz» y le permitirá ejercer sin ser molestado su oficio de pensador, de orador o de escritor, en el entendido de que sus pensamientos, sus discursos (conferencias) y sus escritos serán puramente «teóricos» y que él no hará nada que pudiera llevar, directa o indirectamente, a una *acción* en el sentido propio del término, y en particular a una acción *política* de cualquier tipo.

Cierto que al filósofo le es prácticamente imposible cumplir esta promesa (en general sincera) de no-injerencia en los asuntos del Estado, y por eso los gobernantes, los «tiranos» ante todo, siempre han desconfia-

do de estas «repúblicas» o «jardines» epicúreos. Pero esto no nos interesa en este momento. Es la actitud del filósofo lo que nos ocupa, y la del epicúreo nos parece a primera vista irrefutable, incluso implicada en la definición misma de la filosofía.

Pero sólo a primera vista. Porque, de hecho, la actitud epicúrea no se desprende de la definición de la filosofía como búsqueda de la Sabiduría o de la verdad más que si se hace, en lo tocante a esta última, una suposición que no es nada evidente y que incluso es fundamentalmente errónea desde el punto de vista de la concepción hegeliana. En efecto, para justificar el *aislamiento* absoluto del filósofo, hace falta admitir que el Ser es esencialmente inmutable en sí y eternamente idéntico a sí mismo, que es enteramente revelado por toda la eternidad en y por una inteligencia perfecta desde el principio, y que esta revelación adecuada de la totalidad intemporal del Ser es la Verdad. El hombre (el filósofo) puede *en todo momento* participar de esta Verdad, sea a consecuencia de una acción que procede de la Verdad misma («revelación divina»), sea por su propio esfuerzo *individual* de comprensión (la «intuición intelectual» platónica), esfuerzo que no está condicionado por ninguna otra cosa que el «talento» innato del hombre que lo realiza y que no depende de la localización de este hombre en el espacio (en el Estado), ni de su posición en el tiempo (en la historia). Esto supuesto, el filósofo puede y debe aislarse del mundo mudable y tumultuoso (que no es más que pura «apariencia»), y vivir en un «jardín» tranquilo o, más exactamente, en el seno de una «República de las letras», en la que las disputas intelectuales al menos no son tan «perturbadoras» como las luchas políticas de afuera. En la quietud de este aislamiento, en este desinterés total por sus semejantes y por toda «sociedad» en general, es donde uno tiene las mejores opciones de alcanzar la Verdad, a la búsqueda de la cual uno ha decidido consagrar toda su vida de filósofo absolutamente *egoísta*[3].

Pero si no se acepta esta concepción *teísta* de la Verdad (y del Ser), si se admite el ateísmo radical hegeliano según el cual el Ser mismo es esencialmente temporal (Ser = Devenir) y se crea, en tanto que revela-

[3] Strauss, de acuerdo con Jenofonte, parece admitir este egoísmo radical de la existencia filosófica. Dice, en efecto, que «el Sabio se basta a sí mismo hasta donde es humanamente posible». El Sabio, por tanto, está absolutamente desinteresado respecto a otros hombres.

do discursivamente, en el curso de la historia (o en tanto que historia: Ser revelado = Verdad = Hombre = Historia) y no se quiere zozobrar en el relativismo escéptico que arruina la idea misma de la Verdad y por tanto de su búsqueda o de la Filosofía, es preciso huir de la soledad y el aislamiento absolutos del «jardín» no menos que de la sociedad restringida (soledad y aislamiento relativos) de la «República de las letras», y frecuentar, como Sócrates, no los «árboles» y las «cigarras», sino los «ciudadanos de la Ciudad» (cf. el *Fedro)*. Si el Ser se crea («deviene») en el curso de la Historia, no es aislándose de ésta como uno puede revelarlo (transformarlo por el *Discurso* en *Verdad* que el hombre «posee» bajo la forma de *Sabiduría)*. Para hacerlo, el filósofo debe, por el contrario, «participar» en la historia, y no se ve entonces por qué no habría de participar en ella *activamente*, por ejemplo dando consejos al tirano, supuesto que sea, en tanto que filósofo, más apto para el gobierno que cualquier «profano». La única cosa que podría impedírselo es la *falta de tiempo*. Y llegamos así al problema fundamental de la existencia filosófica, que los epicúreos creyeron sin razón haber resuelto.

Volveré más adelante sobre esta problemática hegeliana de la existencia filosófica. De momento nos hace falta ver un poco más de cerca la actitud epicúrea. Porque se la podría criticar incluso aceptando la concepción *teísta* del Ser y de la Verdad. Implica y presupone, en efecto, una concepción sumamente discutible (aunque generalmente admitida por la filosofía prehegeliana) de la *Verdad*, según la cual la «certeza subjetiva» *(Gewissheit)* coincide siempre y en todas partes con la «verdad objetiva» *(Wahrheit):* uno poseería efectivamente la Verdad (o *una* «Verdad») tan pronto como estuviera subjetivamente «seguro y cierto» de tenerla (teniendo, por ejemplo, una «idea clara y distinta» de ella).

Dicho de otro modo, el filósofo aislado necesariamente ha de admitir que el criterio necesario y suficiente de la verdad consiste en el sentimiento de «evidencia» que supuestamente da la «intuición intelectual» de lo real y del Ser, o que acompaña a las «ideas claras y distintas», incluso a los «axiomas», o que se asocia, de entrada, a las revelaciones divinas. Este criterio de «evidencia» ha sido admitido por todos los filósofos «racionalistas», de Platón a Husserl pasando por Descartes. Desgraciadamente, el criterio mismo no es en modo alguno «evidente», y yo creo que es invalidado por el solo hecho de que siempre ha habido en la tierra «iluminados» y «falsos profetas» que no han tenido jamás la menor duda respecto

a la verdad de sus «intuiciones» o la autenticidad de las «revelaciones» que han recibido bajo una forma u otra. En suma, la «evidencia» subjetiva que pueda tener un pensador «aislado» queda invalidada, en tanto que *criterio* de la verdad, por el solo hecho de la existencia de la locura, la cual puede ser «sistemática» o «lógica» en tanto que deducción correcta a partir de datos primeros subjetivamente «evidentes».

Strauss parece seguir a Jenofonte (y a la tradición antigua en general) al justificar (explicar) la indiferencia (el «egoísmo») del filósofo *aislado* por el hecho de que éste sabe más cosas y distintas de las que sabe el «profano» por él desdeñado. Pero también el loco que se cree de cristal o que se identifica con Dios Padre o con Napoleón cree saber algo que los otros no saben. Y nosotros podemos considerar locura su saber únicamente porque él está *absolutamente solo* al tomar este saber (subjetivamente «evidente», por lo demás) por una verdad, mientras que los otros locos se niegan a creerlo. Igualmente, no es que al ver que nuestras ideas son compartidas por los demás (o al menos *por* uno de ellos) o admitidas por ellos como *discutibles* (aunque sólo sea porque se las considera ideas erróneas) podamos estar seguros de no encontrarnos en el dominio de la locura (aun sin estar en modo alguno seguros de estar en el dominio de la verdad). En consecuencia, el filósofo epicúreo rigurosamente aislado en su «jardín» jamás podrá saber si ha alcanzado la Sabiduría o se ha sumido en la locura y, en tanto que filósofo, debería huir del «jardín» y de su soledad. De hecho, al recordar sus orígenes socráticos, el epicúreo no vive en la soledad absoluta y recibe en su «jardín» a *amigos* filósofos para *discutir* con ellos. Desde este punto de vista no hay, por tanto, diferencia esencial entre el «jardín» aristocrático y la «República de las letras» de los intelectuales burgueses: la diferencia no se refiere más que al número de los «elegidos». Tanto el «jardín» como la «República», en los que se «discute» de la mañana a la noche, ofrecen una garantía suficiente contra el peligro de la locura. Aunque por gusto y a causa de su misma profesión, los «ciudadanos letrados» jamás están de acuerdo entre sí, siempre serán unánimes cuando se trate, con razón, de enviar a uno de ellos a un manicomio. Así que uno puede estar seguro de no encontrar en el «jardín» o en la «República», a pesar quizá de las apariencias, más que personas a veces extravagantes, pero básicamente sanas de espíritu (y que no imitan a veces la locura más que para parecer «originales»).

Pero lo que hay de común entre el «jardín» y la «República» no es solamente el hecho de que en ellas uno no está nunca solo. También está el hecho de que la «multitud» queda excluida. Ciertamente, una «República de las letras» suele estar más poblada que un «jardín» epicúreo. Pero en ambos casos se trata de una «elite» relativamente poco numerosa, que tiene una marcada tendencia a encerrarse en sí misma y a excluir a los «no-iniciados».

Aquí, una vez más, Strauss parece seguir a Jenofonte (que está de acuerdo con la tradición antigua) y justificar este modo de comportarse. El Sabio, dice, «se contenta con la aprobación de una pequeña minoría». No busca más que la aprobación de los que son «dignos», y éstos no pueden sino ser muy poco numerosos. Así que el filósofo recurrirá a la enseñanza *esotérica* (oral a ser posible) que le permita, entre otras cosas, elegir a los «mejores» y eliminar a los «limitados» que no son capaces de comprender las alusiones disimuladas y las implicaciones tácitas.

He de decir que aquí, una vez más, difiero de Strauss y de la tradición antigua que él querría seguir y que se basa, en mi opinión, en un *prejuicio* aristocrático (que caracteriza, quizá, a un pueblo *conquistador)*. Pues creo que la idea y la práctica de la «elite intelectual» comportan un peligro muy serio que el filósofo en tanto que tal debería querer evitar a toda costa.

El peligro que corren los habitantes de diversos «jardines», «academias», «liceos» y «Repúblicas de las letras» proviene de eso que se llama «espíritu de capilla». Es cierto que la «capilla», que es una sociedad, excluye la *locura,* que es esencialmente asocial. Pero, lejos de excluir los *prejuicios,* tiende por el contrario a cultivarlos perpetuándolos: fácilmente puede ocurrir que no se admita en el seno de la «capilla» más que a los que aceptan los prejuicios de los que ella cree poder enorgullecerse. Ahora bien, la Filosofía es, por definición, otra cosa que la Sabiduría: implica necesariamente «certezas subjetivas» que no son *la* Verdad, o dicho de otro modo, que son «prejuicios». El deber del filósofo es apartarse de estos prejuicios lo más rápida y completamente que sea posible. Pues bien, toda sociedad cerrada sobre sí misma que adopta una doctrina, toda «elite» seleccionada en función de la enseñanza de una doctrina, tienden a consolidar los prejuicios que esta doctrina implica. El filósofo que huya de los prejuicios habrá de intentar, por tanto, vivir en el gran mundo (en la «plaza pública» o «en la calle», como

Sócrates) y no en una «capilla», sea la que sea, «republicana» o «aristocrática»[4].

La vida en «capilla», siendo peligrosa en todos los supuestos, es rigurosamente inaceptable para el filósofo que admite, con Hegel, que la realidad (al menos la realidad *humana)* no está dada de entrada, sino que se crea en el curso del tiempo (al menos en el curso del tiempo *histórico).* Pues si es así, los habitantes de la «capilla», aislados del resto del mundo y sin tomar parte de verdad en la vida pública en su evolución histórica, es forzoso que tarde o temprano sean «superados por los acontecimientos». Y es que incluso lo que era «verdadero» en una época determinada puede volverse «falso» más tarde, transformarse en «prejuicio», y la «capilla» será la única en no enterarse.

Pero la cuestión de la «elite» filosófica no puede tratarse a fondo más que en el cuadro del problema general del «reconocimiento», referido ahora al filósofo. Ésta es, por lo demás, la perspectiva en la que la cuestión es planteada por el propio Strauss. Y es de este aspecto de la cuestión del que querría hablar ahora.

Según Strauss, la diferencia esencial entre Hierón el tirano y Simónides el filósofo reside en esto. Hierón querría «ser *amado* por los *seres humanos* en tanto que tales», mientras que Simónides «queda satisfecho por la admiración, los homenajes, la aprobación de una *pequeña minoría».* Es para conquistar el *amor* de sus súbditos para lo que Hierón ha de convertirse en su *benefactor;* Simónides se deja admirar sin *hacer* nada para obtener esta admiración. Dicho de otro modo, Simónides es admirado únicamente a causa de su propia *perfección,* mientras que Hierón podría ser amado por sus favores, aunque no sea perfecto. Por eso el deseo de admiración, separado del deseo de amor, es «el fundamento natural del predominio del deseo de la propia perfección», mientras que la necesidad de amor no impulsa al autoperfeccionamiento ni es, por tanto, un deseo «filosófico».

Esta concepción de la diferencia entre el filósofo y el tirano (que no es la de Strauss, ni tampoco, según él, la de Jenofonte) no me parece satisfactoria.

Si se admite (con Goethe y Hegel) que el hombre es *amado* únicamente porque *es* e independientemente de lo que *hace* (la madre ama a

[4] Como ha recordado Queneau en *Les Temps Modernes,* el filósofo es esencialmente un «pillo callejero».

su hijo a pesar de sus defectos), mientras que la «admiración» o el «reconocimiento» están en función de las *acciones* de aquel que uno «admira» o «reconoce», es evidente que el tirano y el hombre de Estado en general buscan el *reconocimiento* y no el *amor*: el *amor* prospera en la familia, y es para buscar, no el amor, sino el *reconocimiento* de los ciudadanos del Estado para lo que el joven deja su familia y se consagra a la vida pública. Es más bien Simónides quien buscaría el amor si de verdad hubiera querido que se atribuya un valor positivo, incluso absoluto, a su *ser* (perfecto) y no a sus *actos*. Pero, en realidad, no hay nada de esto. Simónides querría ser admirado en razón de su *perfección* y no por su *ser* puro y simple, sea éste el que sea. Ahora bien, el amor se caracteriza precisamente por el hecho de que atribuye *sin razón* un valor positivo al amado o al *ser* del amado. Por tanto, lo que busca Simónides es el reconocimiento de su perfección y no el amor de su ser: él querría ser reconocido a causa de su perfección y *desea*, por tanto, su perfección. Pero el *deseo* se realiza por medio de la *acción* (negadora, puesto que se trata de negar la imperfección existente, en tanto que la perfección no es más que deseada y no adquirida todavía). Es, por tanto, en función de sus *actos* (de autoperfeccionamiento) como Simónides es y quiere ser reconocido, del mismo modo que Hierón lo es y quiere serlo en función de los suyos.

No es verdad que el tirano y el hombre de Estado en general se contenten *por definición* con una admiración o un reconocimiento «gratuitos»: al igual que el filósofo, querrían «merecer» esta admiración y este reconocimiento siendo o llegando a ser verdaderamente tal como parecen a los otros. El tirano que busca reconocimiento se esforzará, por tanto, por perfeccionarse, aunque no sea más que por su propia seguridad, pues todo impostor o hipócrita corre siempre el riesgo de ser «desenmascarado» antes o después.

Desde este punto de vista, no hay ninguna diferencia *de principio* entre el hombre de Estado y el filósofo: los dos buscan el *reconocimiento* y *obran* con vistas a merecerlo (de modo que la impostura puede darse, de hecho, en los dos casos).

Queda la cuestión de saber si es verdad que el hombre de Estado busca el reconocimiento de la «gran masa», mientras que el filósofo no quiere hacerse reconocer más que por un pequeño número de «elegidos».

Para empezar, no parece que esto valga necesariamente para el hombre de Estado en tanto que tal. Generalmente es verdad, de hecho,

respecto de los «líderes democráticos», que dependen de la opinión de la mayoría. Pero los «tiranos» no siempre han buscado la «popularidad» (pensemos en Tiberio) y a menudo se han tenido que contentar con la aprobación de un pequeño círculo de «amigos políticos». Nada impide, por lo demás, que las aclamaciones de la muchedumbre sean compatibles con la aprobación de los jueces competentes, y de ningún modo es forzoso que el hombre de Estado prefiera esas aclamaciones a esta aprobación. A la inversa, no se ve por qué debería el filósofo sustraerse sistemáticamente a las alabanzas de las «masas» (que, sin ninguna duda, le complacen). Lo que importa es que el filósofo no sacrifique la aprobación de los «elegidos» a las aclamaciones «populares», y que no pliegue su conducta a las exigencias de los «peores». Pero el hombre de Estado (tirano o no) que actúe, en este punto, de otro modo que el filósofo será calificado de «demagogo», y no es forzoso que todo hombre de Estado, por definición, sea «demagogo».

De hecho, el hombre no está plenamente satisfecho más que por el reconocimiento de aquellos que él mismo reconoce como dignos de reconocerle a él. Y esto vale tanto para el hombre de Estado como para el filósofo.

Ahora bien, en la medida en que el hombre busca reconocimiento, debería hacer todo lo que esté en su poder para que el número de los «dignos» creciera todo lo posible. Conscientemente o no, los hombres de Estado se han dedicado a menudo a esta tarea de pedagogía política (el «déspota ilustrado», el tirano «pedagogo»). Y los filósofos han hecho en general otro tanto, consagrando una parte de su tiempo a la pedagogía filosófica. Pero no se ve por qué el número de los adeptos y de los discípulos del filósofo deba ser *necesariamente* reducido y en todo caso menor que el de los admiradores *competentes* del político. Si un filósofo limitara artificialmente este número afirmando que bajo ningún concepto *querría* tener muchos adeptos, mostraría con ello que es menos consciente de sí que el político «profano», que aspira conscientemente a una ampliación indefinida de su reconocimiento por parte de jueces competentes. Y si afirmara *a priori*, sin haber pasado por esa experiencia, que el número de personas capaces de acceder a la filosofía es inferior al de personas capaces de juzgar con conocimiento de causa una doctrina o una acción políticas, hablaría en función de una «opinión» no demostrada y con ello sería presa de un «prejuicio», válido a lo sumo en

ciertas condiciones sociales y en un momento histórico determinado. En ambos casos, no será verdaderamente un filósofo.

Por lo demás, el prejuicio de la «elite» es tanto más grave cuanto que puede desembocar en un cambio total de la situación. En principio, el filósofo no debería buscar más que la admiración o la aprobación de aquellos que él estima que son *dignos* de «reconocerle» a él. Pero si no sale jamás del círculo voluntariamente estrecho de una «elite» sabiamente reclutada o de unos «amigos» juiciosamente elegidos, corre el riesgo de no considerar «dignos» más que a aquellos, y sólo a aquellos, que le aprueban o admiran. Y hay que confesar que esta forma particularmente desagradable del «reconocimiento» recíproco restringido siempre ha asolado los «jardines» epicúreos y las «capillas» intelectuales.

Sea como fuere, si se admite con Simónides que el filósofo busca el reconocimiento (o la admiración) y si se reconoce con Hegel que el hombre de Estado hace otro tanto, hay que decir que, desde este punto de vista, no hay diferencia esencial entre el tirano y el filósofo. Es probablemente por esta razón por lo que Jenofonte (según Strauss) y Strauss mismo no se solidarizan con Simónides. Según Strauss, Jenofonte contrapone a Simónides con Sócrates, que no estaría interesado en absoluto en «la admiración y las alabanzas de los otros», mientras que Simónides no se interesa más que por ellas. Y uno tiene la impresión de que Strauss está de acuerdo con esta actitud «socrática»: en la medida en que el filósofo busque el reconocimiento y la admiración, es de suponer que pensará únicamente en el reconocimiento de su propia valía por él mismo y en la admiración hacia sí mismo.

En cuanto a mí, confieso no entender muy bien y no veo cómo podría esto permitir encontrar una diferencia *esencial* entre el filósofo (o el Sabio) y el tirano (o el hombre de Estado en general).

Si se adopta la actitud del Sócrates de Jenofonte-Strauss al pie de la letra, se recae en el caso del filósofo *aislado* que se desentiende completamente de la opinión que los demás hombres tienen de él. Esta actitud no es contradictoria en sí misma («absurda») si el filósofo admite que la Verdad puede ser alcanzada por él, sea por una visión personal y directa del Ser, sea por una revelación individual que provenga de un Dios trascendente. Pero si lo admite, no tendrá ninguna razón filosóficamente válida para *comunicar* su saber (oralmente o por escrito) a los otros (a menos que lo haga para obtener su «reconocimiento» o admiración, cosa exclui-

da por definición) y por tanto no lo hará si es verdaderamente filósofo (pues éste no obra «sin razón»). Nada sabremos de él, por tanto; ni siquiera sabremos si existe ni, en consecuencia, si es filósofo o simplemente un loco. Además, en mi opinión, él mismo no lo sabrá, puesto que estará privado de todo control social, que es lo único capaz de eliminar los casos «patológicos». En todo caso, su actitud «solipsista», que excluye la «discusión», será fundamentalmente antisocrática.

Admitamos, por tanto, que «Sócrates», que «discute» con otros, se interesa en el más alto grado por la opinión que ellos tienen o tendrán de lo que él dice y hace, al menos en la medida en que ellos sean, según él, «competentes». Si «Sócrates» es un verdadero filósofo, hace progresos hacia la Sabiduría (que implica saber y «virtud») y es consciente de tales progresos. Si no está corrompido por el prejuicio de la humildad cristiana hasta el punto de ser hipócrita consigo mismo, estará más o menos *satisfecho* de sus progresos, es decir, de sí mismo: digamos, sin temer la palabra, que sentirá más o menos *admiración* hacia sí mismo (sobre todo si se juzga más «avanzado» que los *otros)*. Si quienes emiten opiniones sobre él son «competentes», lo estimarán de la misma manera que él se estima a sí mismo (suponiendo que no se equivoque), es decir, que si no están cegados por la envidia, lo admirarán en la misma medida que él se admira a sí mismo. Y si «Sócrates» no es «cristiano», confesará (a sí mismo y a los demás) que la admiración de los demás le proporciona una (cierta) «satisfacción» y un (cierto) «placer». Ciertamente, esto no quiere decir que el solo hecho de progresar (conscientemente) en el camino de la Sabiduría no proporcione a «Sócrates» «placer» y «satisfacción», independientemente de los que le proporciona el hecho de poderse admirar a sí mismo y de ser admirado por los otros: todo el mundo conoce el «puro gozo» que proporciona el conocimiento que uno adquiere y la «satisfacción desinteresada» que depara el sentimiento del «deber cumplido». Y tampoco se puede decir que sea imposible *por principio* buscar el conocimiento y cumplir el deber sin tener por móvil el «placer» *que resulta de esto*. ¿Es que no puede uno, en efecto, darse al deporte por «amor» al deporte y sin buscar especialmente el «placer» que da la «gloria del vencedor» en una *competición* deportiva?

Lo que se debe decir, por el contrario, es que *de hecho* todo esto es absolutamente indisociable. «En teoría» se pueden hacer distinciones sutiles, es cierto, pero «en la práctica» no hay manera de eliminar uno de los

elementos conservando los demás. Esto significa que no se puede realizar ninguna *experiencia* verificadora en este dominio y que, por tanto, sobre esta cuestión nada se puede *saber*, en el sentido «científico» del término.

Es sabido que hay placeres que nada tienen que ver con el conocimiento o la virtud. También es sabido que algunos hombres han renunciado en ocasiones a estos «placeres» para dedicarse por entero a la búsqueda de la verdad o a la práctica de la virtud. Pero como, de hecho, esta búsqueda y esta práctica van *inseparablemente* ligadas a «placeres» *sui generis*, no se puede saber en absoluto si en realidad lo que les hace obrar así es una elección entre placeres diferentes o una elección entre el «placer» y el «deber» o el «saber». Pero los «placeres» *sui generis* en cuestión están, a su vez, *inseparablemente* ligados al «placer» específico que proporcionan la satisfacción de sí mismo o la admiración que uno siente hacia sí: digan lo que digan los cristianos, no se puede ser sabio y virtuoso (es decir, en realidad, más sabio y más virtuoso que los demás, o al menos que algunos de ellos) sin derivar una cierta «satisfacción» y una especie de «placer»[5]. De modo que no se puede saber si, en realidad, el último motivo de la conducta es el «puro gozo» que proporciona la Sabiduría (conocimiento + virtud) o el «placer», condenado a veces, que proporciona la autoadmiración del Sabio (condicionada o no por la admiración que los demás sienten por este Sabio).

La misma ambigüedad se presenta cuando se considera a «Sócrates» en relación con los demás. Hemos admitido que se interesa por la opinión que de él tienen los demás, en la medida en que le permite controlar la solidez de la opinión que él tiene de sí mismo. Pero todo lo demás es ambiguo. Se puede afirmar, como parecen hacerlo Jenofonte-Strauss, que «Sócrates» sólo se interesa por los juicios «teóricos» que los demás realizan

---

[5] Por lo demás, los cristianos no logran de hecho «echar a perder este placer» más que jugando con el sentimiento desagradable que se manifiesta, entre otras formas, bajo la de los «celos» o la «envidia»: uno está descontento de sí (en ocasiones se desprecia a sí mismo) cuando es «peor que otro». Ahora bien, el cristiano siempre tiene a su disposición a otro que es mejor que él, y este Otro es Dios mismo, que se ha hecho hombre para facilitar la comparación. En la medida en que este hombre con el que se compara y al que en vano trata de imitar es para él un Dios, el cristiano no experimenta ni «envidia» ni «celos» hacia él y se limita al «complejo de inferioridad» puro y simple, que basta sin embargo para impedirle reconocer su propia sabiduría o virtud y «regocijarse» con este reconocimiento.

sobre él, y que no le interesa en absoluto la *admiración* que puedan sentir por él: él no extrae «placer» más que de la *auto*-admiración (que determina, o solamente acompaña, su actividad filosófica). Pero se puede decir igualmente que la autoadmiración de un hombre que esté loco comporta y presupone necesariamente la de otros, que un hombre «normal» no puede estar verdaderamente «satisfecho» consigo mismo a menos que sea, no sólo juzgado, sino también «reconocido» por los otros, o al menos por algunos de ellos. Se podría incluso ir más lejos y decir que el placer de la autoadmiración es relativamente carente de valor si se lo compara con el placer que depara el hecho de ser admirado por otros. Estamos ante distintos análisis psicológicos *posibles* del fenómeno del «reconocimiento», pero al no poder hacer experimentos de disociación, es imposible decidirse definitivamente a favor de uno de ellos.

Sin duda, sería erróneo creer que «Sócrates» busca el conocimiento y practica la virtud *únicamente* para obtener el «reconocimiento» de los otros. Pues la experiencia enseña que se puede cultivar la ciencia por puro amor a ella en una isla desierta y sin esperanza de regreso, y ser «virtuoso» sin testigos (humanos o incluso divinos), por el solo temor de desmerecer a los propios ojos. Pero nada impide afirmar que, cuando «Sócrates» *se comunica* con los otros y practica la virtud *en público,* no lo hace solamente para controlarse, sino también (y hasta puede que sobre todo) por mor del «reconocimiento» exterior. ¿Con qué derecho podemos decir que no busca este «reconocimiento», puesto que de hecho lo encuentra *necesariamente?*

A decir verdad, todas estas distinciones no tienen sentido más que si se admite la existencia de un Dios que ve claro en el corazón de los hombres y los juzga con arreglo a sus intenciones (que, por lo demás, pueden ser inconscientes). Si se es verdaderamente ateo, nada de esto tiene ya sentido. Pues es evidente que sólo la introspección podría dar entonces elementos para responder. Ahora bien, mientras un hombre sea el único que sabe una cosa, jamás estará seguro de *saberla* verdaderamente. Si, comportándose como un ateo consecuente, uno reemplaza a Dios (entendido como conciencia y voluntad que sobrepasa la conciencia y la voluntad humanas individuales) por la Sociedad (el Estado) y la Historia, habrá que decir que todo lo que de hecho se sustraiga a la verificación social e histórica quedará relegado para siempre al dominio de la *opinión (doxa).*

Por eso no estoy de acuerdo con Strauss cuando dice que Jenofonte ha planteado, de una manera radical, el problema de la relación entre el placer y la virtud. No estoy de acuerdo por la simple razón de que no creo que (desde el punto de vista ateo) haya aquí un problema susceptible de ser resuelto por un *saber (episteme)*. Más exactamente, este problema admite varias soluciones posibles, y por tanto ninguna es verdaderamente *segura*. Pues es imposible *saber* si el filósofo (el Sabio) busca el conocimiento y practica la virtud «por ellos mismos» (o «por deber»), o si lo hace a causa del «placer» (gozo) que experimenta al hacerlo, o, por último, si obra de este modo con vistas a sentir admiración por sí mismo (esté esta admiración condicionada o no por la admiración por parte de otros). Está claro que esta cuestión no puede ser zanjada «desde fuera», y por tanto no hay manera de comprobar la «certeza subjetiva» que puede dar la introspección, ni de decidirse en favor de una de estas «certezas» cuando son discordantes[6].

La conclusión de todo lo precedente es que la concepción «epicúrea» de ciertos filósofos no está justificada en absoluto por un sistema de pensamiento total y coherente. Esta concepción se vuelve discutible tan pronto como se tiene en cuenta el problema del «reconocimiento», como acabo de hacerlo, y es dudosa aun cuando uno se limite al problema del criterio de la verdad, como lo he hecho al comienzo.

---

[6] La observación de la «conducta» no puede *zanjar* la cuestión. Pero no es menos cierto que al observar a los filósofos (a falta de Sabios) no se tiene en verdad la impresión de que sean insensibles a los elogios, ni siquiera a la adulación. Incluso se puede decir que son, como todos los intelectuales, por término medio más «vanidosos» que los hombres de acción. Por lo demás, se comprende fácilmente que esto sea así. Los hombres hacen determinadas cosas para *triunfar* o «cosechar un éxito» (y no para fracasar). Pues bien, el «éxito» de una empresa de acción se puede medir por sus «logros» objetivos (un puente que no se hunde, un negocio que da beneficios, una guerra ganada, un Estado que es fuerte y próspero, etc.), con independencia de la opinión que los demás tengan al respecto, mientras que el «éxito» de un libro o de un discurso intelectual no es más que el reconocimiento de su valor por otros. El intelectual, por tanto, depende mucho más que el hombre de acción (el tirano incluido) de la admiración de los otros, y es más sensible que este último a la ausencia de tal admiración. Sin ella le es absolutamente imposible admirarse a sí mismo teniendo razones válidas para ello, mientras que el hombre de acción puede admirarse en razón de sus «logros» objetivos (incluso solitarios). Y ésta es la razón por la que, por regla general, el intelectual que no hace otra cosa que hablar y escribir es más «vanidoso» que el hombre que actúa, en el sentido fuerte de la palabra.

En la medida en que el filósofo ve en la «discusión» (diálogo, dialéctica) un método de investigación y un criterio de verdad, necesariamente ha de «educar» a sus interlocutores. Y hemos visto que no tiene ninguna razón para limitar *a priori* el número de sus interlocutores posibles. Esto quiere decir que el filósofo ha de ser un *pedagogo* y tratar de extender indefinidamente su acción pedagógica (directa o indirecta). Ahora bien, al hacerlo invadirá tarde o temprano el campo de acción del hombre de Estado o del tirano, que son (más o menos conscientemente), también ellos, «educadores».

Por regla general, la interferencia de las acciones pedagógicas del filósofo y del tirano adopta la forma de un conflicto más o menos agudo. Así, la «corrupción de la juventud» fue el cargo principal vertido contra Sócrates. El filósofo-pedagogo será naturalmente proclive, por tanto, a intentar influir en el tirano (y el gobierno en general) a fin de obtener de él la creación de las condiciones que permiten el ejercicio de la pedagogía filosófica. Pero, de hecho, el Estado mismo es una institución pedagógica. La pedagogía ejercida y controlada por el gobierno es parte integrante de la actividad gubernamental en general, y está determinada por la estructura misma del Estado. En consecuencia, querer influir en el gobierno con vistas al establecimiento o la admisión de una pedagogía filosófica, es querer influir en el gobierno en general, es querer determinar o codeterminar su política en tanto que tal. Pero el filósofo no puede renunciar a la pedagogía. En efecto, el «éxito» de la pedagogía filosófica es el único criterio «objetivo» de la verdad de la «doctrina» del filósofo: el hecho de tener discípulos (en sentido estricto o amplio) es la garantía contra el peligro de enloquecer, y el «éxito» de sus discípulos en la vida privada y pública es la prueba «objetiva» de la «verdad» (relativa) de la doctrina, al menos en el sentido de su adecuación a la realidad histórica dada.

Por tanto, si uno no quiere contentarse con los criterios, meramente subjetivos, de la «evidencia» o de la «revelación» (que no alejan el peligro de la locura), es imposible ser filósofo sin querer ser al mismo tiempo *pedagogo* filosófico. Y si el filósofo no quiere restringir artificial e ilegítimamente el alcance de su acción pedagógica (y de este modo correr el riesgo de los prejuicios de la «capilla»), tendrá necesariamente una marcada tendencia a tomar parte, del modo que sea, en el gobierno en

su conjunto, a fin de que el Estado sea organizado y gobernado de tal manera que sea posible y eficaz en él su pedagogía filosófica.

Es probablemente por esta razón (más o menos conscientemente admitida) por lo que la mayor parte de los filósofos, incluidos los más grandes, han renunciado al aislamiento «epicúreo» y han intentado acciones políticas, sea mediante intervenciones personales, sea por medio de sus escritos. Los viajes de Platón a Siracusa y la colaboración entre Spinoza y De Witt son ejemplos bien conocidos de intervención directa. Y es sabido que casi todos los filósofos han publicado escritos en los que tratan del Estado y del gobierno[7].

Pero es aquí donde aparece el conflicto determinado por la temporalidad y la finitud del hombre, del que he hablado más arriba. Por una parte, la meta suprema del filósofo es la búsqueda de la Sabiduría o de la Verdad, y esta búsqueda, por definición nunca concluida por el filósofo, se da por supuesto que ocupa *todo su tiempo*. Por otra parte, también hace falta tiempo, mucho tiempo, para gobernar un Estado por pequeño que sea. A decir verdad, el gobierno de un Estado exige también *todo el tiempo* de un hombre.

Al no poder consagrar a la vez *todo su tiempo* a la filosofía y al gobierno, los filósofos han intentado en general una solución de compromiso. Aunque querían ocuparse de política, no renunciaban a su ocupación propiamente filosófica y sólo consentían en limitar un poco el tiempo que consagraban a ésta. En consecuencia, renunciaban a la idea de asumir el gobierno del Estado y se contentaban con dedicar el poco tiempo que detraían de la filosofía a los *consejos* que daban (oralmente o por escrito) a los gobernantes de turno.

Desgraciadamente, este compromiso se ha revelado impracticable. Cierto que la Filosofía no se ha resentido demasiado de las «distracciones» políticas de los filósofos. Pero la acción directa e inmediata de sus consejos políticos ha sido absolutamente nula.

A decir verdad, los filósofos que se contentaban con dar consejos escritos, incluso «librescos», no se tomaban su propio fracaso a la tremenda. Por lo general tenían suficiente sentido común para no esperar que los poderosos del mundo leyesen sus escritos y, menos aún,

[7] El caso de Descartes es demasiado complicado para poder ser discutido aquí.

que se inspiraran en ellos en su labor cotidiana. Al resignarse a una actividad puramente literaria, se resignaban de antemano a ver que ésta era políticamente ineficaz a corto plazo. Pero los que se han dignado tomarse la molestia personal de dar consejos políticos pueden haber tomado a mal la poca diligencia con que se han seguido sus consejos, y pueden haber tenido la impresión de haber «perdido el tiempo» en realidad.

Es verdad que no conocemos la reacción de Platón tras su fracaso siciliano. El hecho de que haya repetido su tentativa fallida parece indicar que, a su juicio, ambas partes habían cometido errores, y que él mismo, si hubiera procedido de otro modo, habría podido hacerlo mejor y obtener mejores resultados. Pero, en general, la opinión común de los intelectuales más o menos filosóficos colma de oprobio y de desprecio a los gobiernos reticentes. Pese a ello, sigo creyendo que se equivocan por completo al hacerlo.

Para empezar, hay una tendencia a denunciar el carácter «tiránico» del gobierno insensible a los consejos del filósofo. Me parece, sin embargo, que el filósofo está en una posición particularmente mala para criticar la tiranía como tal. Por una parte, el consejero-filósofo tiene, por definición, mucha prisa: él querría contribuir a la reforma del Estado, pero querría hacerlo perdiendo el menor tiempo posible. Ahora bien, si quiere tener éxito *rápidamente,* deberá dirigirse preferentemente al tirano, y no al líder democrático. Efectivamente, los filósofos que han querido *actuar* en el presente político se han sentido atraídos, en todas las épocas, por la tiranía. Siempre que había un tirano poderoso y eficaz contemporáneo del filósofo, era precisamente a él a quien este último prodigaba sus consejos, incluso si el tirano residía en tierra extranjera. Por otra parte, a un filósofo convertido *(per impossibile)* en hombre de Estado cuesta imaginárselo de otro modo que como «tirano» de una u otra clase. Puesto que tiene prisa por «terminar» con la política y volver a ocupaciones más nobles, no estará dotado de una paciencia política excepcional. Puesto que desprecia a la «gran masa» y es indiferente a sus elogios, no querrá desempeñar pacientemente el papel de un gobernante «democrático» atento a las opiniones y a los deseos de las «masas» y de los «militantes». Por otra parte, ¿cómo podría realizar *rápidamente* sus proyectos de reforma, forzosamente radicales y opuestos a las ideas común-

mente admitidas, sin recurrir a procedimientos políticos que siempre han sido motejados de «tiránicos»? De hecho, tan pronto como un filósofo que no se ocupaba por sí mismo de los asuntos del Estado orientaba hacia ellos a uno de sus discípulos, este último —es el caso de Alcibíades— recurría de inmediato a métodos típicamente «tiránicos». Inversamente, cuando un hombre de Estado profesaba abiertamente una filosofía, obraba en función de ella como «tirano», del mismo modo que los «tiranos» de envergadura han tenido, por lo general, orígenes filosóficos, más o menos directos y más o menos conscientes y confesados.

En suma, de todos los hombres de Estado posibles, el tirano es, sin disputa, el más apto para recibir y aplicar los consejos del filósofo. Si, habiéndolos recibido, no los aplica, es que tiene muy buenas razones para no hacerlo. En mi opinión, estas razones serán además tanto más válidas en el caso de un gobernante no «tiránico».

Estas razones ya las he indicado. El hombre de Estado, sea el que sea, no puede materialmente seguir consejos «utópicos»: al no poder *obrar* más que en el *presente*, no puede tomar en consideración ideas que carecen de relación *directa* con la situación concreta dada. Por consiguiente, para poder ser escuchado, el filósofo habría debido dar consejos relativos a los «asuntos en curso». Pero para poder hacerlo es preciso seguir esos asuntos día a día y consagrarles por tanto *todo su tiempo*. Mas esto es precisamente lo que el filósofo no *quiere* hacer. Como filósofo que es, ni siquiera *puede* hacerlo. Pues hacerlo sería abandonar esa búsqueda de la verdad que hace de él un filósofo, y que es, a sus ojos, su único título legítimo de consejero *filosófico* del tirano, es decir, de consejero que tiene derecho a cosas que rebasan y difieren de las que son de la competencia del consejero «profano», por inteligente y capaz que sea. Consagrar *todo su tiempo* al gobierno es dejar de ser filósofo y por tanto perder toda ventaja sobre el tirano y sus consejeros «profanos».

Por lo demás, ésta no es la única razón que vuelve forzosamente ineficaz toda tentativa de influjo directo del filósofo sobre el tirano. Supongamos, por ejemplo, que Platón se hubiera quedado en Siracusa hasta el final de sus días, que hubiera ascendido (rápidamente, claro está) los diversos peldaños que conducen al puesto cuyo titular puede tomar decisiones y de este modo influir en la orientación política

general. Es prácticamente seguro que, *en este caso*, Platón habría sido escuchado por el tirano y habría podido guiar efectivamente su política. Pero ¿qué ocurriría en este caso? Por una parte, impaciente por efectuar las reformas «radicales» indicadas por Platón, es seguro que Dionisio habría tenido que reforzar cada vez más el carácter «tiránico» de su gobierno. Su consejero filosófico se encontraría entonces rápidamente confrontado con «casos de conciencia», pues su búsqueda de una «verdad objetiva» encarnada en el Estado «ideal» entraría en conflicto con su concepción de una «virtud» opuesta a la «violencia», virtud que él pese a todo querría seguir practicando. Por otra parte, Platón, consciente (a diferencia de Dionisio) de los límites de su propio saber, se habría dado cuenta bien pronto de que había llegado hasta ellos: comenzaría entonces a vacilar en sus consejos y, por tanto, a no poder darlos *a tiempo*. Ahora bien, sobre el telón de fondo de la «mala conciencia» provocada por el hecho de no tener ya tiempo para ocuparse de la filosofía, estas incertidumbres teóricas y estos conflictos morales pronto habrán hecho que al filósofo se le quiten las ganas de toda acción política directa y concreta. Y habiendo comprendido entre tanto que es o ridículo o hipócrita someter a la consideración del tirano «ideas generales» o darle consejos «utópicos», el filósofo, presentando su dimisión, dejará al tirano «en paz» y le ahorrará todo consejo, *así como toda crítica:* en particular, en caso de que sepa que el tirano persigue el mismo objetivo que él perseguía mientras duró su carrera, voluntariamente truncada, de consejero.

Esto quiere decir que el conflicto del filósofo que se encuentra ante el tirano no es otra cosa que el conflicto del intelectual puesto en presencia de la acción o, más exactamente, de la veleidad, incluso la necesidad de obrar. Este conflicto es, según Hegel, la única *tragedia* auténtica que tiene lugar en el seno del mundo cristiano o burgués: la tragedia de Hamlet y de Fausto. Es un conflicto *trágico* porque es un conflicto sin salida, un problema sin solución posible.

Confrontado con la imposibilidad de *obrar* políticamente sin renunciar a la filosofía, el filósofo renuncia a la acción política. Pero ¿tiene *razones* para hacerlo?

Las consideraciones precedentes de ningún modo pueden servir para «justificar» esta decisión. Ahora bien, el filósofo, por definición, no debería decidirse sin «razón suficiente», ni adoptar una actitud «injustifi-

cable» en el cuadro de un sistema de pensamiento coherente. Por tanto, nos queda por ver cómo podría el filósofo «justificar» a sus propios ojos su renuncia a la *acción* política en el sentido preciso del término.

La primera «justificación» que uno está tentado de dar es fácil. El hecho de no haber resuelto un problema no debe inquietar al filósofo. Al no ser un Sabio, vive por definición en un mundo de preguntas que, para él, siguen abiertas. Para ser filósofo le basta con darse cuenta de la existencia de estas cuestiones y de... *tratar* de resolverlas. El mejor método que cabe emplear (al menos según los platónicos) es la «dialéctica», es decir la «meditación» controlada y estimulada por el «diálogo». Dicho de otro modo, el mejor método es el de la «discusión». En el caso que nos ocupa, en lugar de dar consejos políticos al tirano de turno o de renunciar por el contrario a toda crítica del gobierno actual, el filósofo podría contentarse, por tanto, con «discutir» la cuestión de saber si él mismo debe gobernar o solamente aconsejar al tirano o si más bien debe abstenerse de toda acción política y hasta renunciar a toda crítica concreta del gobierno, consagrando todo su tiempo a ocupaciones teóricas de un carácter más «elevado» y menos «mundano». Ahora bien, discutir sobre esta cuestión es lo que los filósofos han hecho desde siempre. Es, en particular, lo que ha hecho Jenofonte en su diálogo, Strauss en su libro, y yo mismo en el presente ensayo crítico. Así que todo parece marchar bien.

Sin embargo, uno no puede evitar sentirse un tanto decepcionado por el hecho de que esta «discusión» del problema que nos preocupa, habiendo durado más de dos mil años, no haya desembocado en *solución* alguna.

Tal vez se podría intentar *resolver* la cuestión yendo más allá de la *discusión* con los filósofos y empleando el método «objetivo» del que se ha servido Hegel con objeto de alcanzar soluciones «indiscutibles».

Este método es el de la *verificación histórica*.

• • •

Para Hegel, el resultado de la «dialéctica» clásica del «diálogo», es decir, la victoria obtenida en una «discusión» puramente *verbal*, no es un criterio de verdad suficiente. Dicho de otro modo, la «dialéctica» discursiva como tal no puede, según él, desembocar en la solución

definitiva de un problema (es decir, una solución que permanezca invariable durante *todo* el tiempo que la *sigue)*. Y esto por la simple razón de que si uno se contenta con *hablar,* jamás se podrá «eliminar» definitivamente al contradictor ni, en consecuencia, la contradicción misma, pues *refutar* a alguien no equivale necesariamente a *convencerle.* La «contradicción» o la «controversia» (entre el Hombre y la Naturaleza, por una parte, y por otra entre los hombres, incluso entre un hombre y su medio social e histórico) no pueden ser «dialécticamente suprimidas» (es decir, *suprimidas* en lo que ellas tienen de «falso», pero *conservadas* en lo que tienen de «verdadero» y *elevadas* a un nivel superior de la «discusión») más que en la medida en que se desplieguen en el terreno *histórico* de la vida social *activa,* en el que se argumenta mediante *actos* de Trabajo (contra la Naturaleza) y de Lucha (contra los hombres). Ciertamente, la Verdad no surge de este «diálogo» activo, de esta «dialéctica» histórica, más que en el momento en que ésta se acaba, es decir, el momento en que la historia llega a su estadio final en y por el Estado universal y homogéneo, que, por implicar la «satisfacción» de los ciudadanos, excluye toda posibilidad de *acción* negadora, por tanto de toda *negación* en general y, en consecuencia, de toda nueva «discusión» de lo que ya está establecido. Pero incluso sin querer suponer, con el autor de la *Fenomenología del Espíritu,* que la historia está ya, en nuestros días, virtualmente «acabada», se puede decir que si la «solución» de un problema ha sido de hecho histórica o socialmente «válida» durante todo el lapso de tiempo transcurrido hasta ahora, uno tiene *derecho,* mientras no se *demuestre* (históricamente) lo contrario, a considerarla como «válida» filosóficamente, a pesar de que prosiga la «discusión» de este problema por los filósofos. Al proceder así, se puede suponer que la Historia misma se encargará de poner fin, en el momento oportuno, a la prolongación indefinida de la «discusión filosófica» del problema que ella ya ha resuelto «virtualmente».

Veamos por tanto si la comprensión de nuestro pasado histórico permite resolver el problema de la relación entre la Sabiduría y la Tiranía y determinar así la conducta «razonable», es decir «filosófica», que ha de adoptar el Filósofo ante el gobierno.

A priori, parece verosímil que la historia pueda resolver la cuestión o conflicto que las meditaciones *individuales* de los filósofos (la mía

incluida) no han sabido zanjar hasta el presente. Hemos visto, en efecto, que este mismo conflicto, así como su carácter «trágico», provienen del hecho de la *finitud*, es decir de la *temporalidad finita* del hombre en general y del filósofo en particular. Si éste fuera *eterno* en el sentido de no necesitar *tiempo* para obrar y para pensar o de disponer de un tiempo ilimitado para hacerlo, la cuestión ni siquiera se plantearía (como no se plantea para Dios). Ahora bien, la historia *transciende* la duración finita de la existencia individual del hombre. Ciertamente, no es «eterna» en el sentido clásico del término, pues no es más que la integración, respecto al *tiempo*, de actos y de pensamientos *temporales*. Pero si se admite con Hegel (y todos los que querrían poder admitir como él un *sentido* de la historia y un *progreso* histórico habrían debido estar de acuerdo con él en este punto) que la historia puede *acabarse* por y en sí misma y que el «Saber absoluto» (= Sabiduría o Verdad discursivas) que resulta de la «comprensión» o de la «explicación» de la historia integral (o integrada en y por este mismo Saber) por un «discurso coherente» (Logos), que es «circular» o «uni-total» en el sentido de que agota *todas* las posibilidades (supuestamente *finitas)* del pensamiento «racional» (es decir, no contradictorio en sí mismo), si se admite todo esto, digo, se puede asimilar la Historia (acabada e integrada en y por el Saber discursivo «absoluto») a la *eternidad*, entendiendo por esta palabra la *totalidad del tiempo* (histórico, es decir humano, es decir apto para contener una «discusión» cualquiera, activa o verbal) que no podría ser *rebasada*, no sólo por tal hombre en particular, sino tampoco por el Hombre como tal. En suma, si el individuo propiamente dicho todavía no ha podido resolver el problema que nos interesa porque este problema es *insoluble* en el plano individual, nada impide *a priori* que el «gran individuo» del que habla Pascal (que no *siempre* aprenderá, pero que *aprende* ciertas cosas en el sentido propio del término) lo haya resuelto desde hace mucho y de una manera «definitiva» (incluso si ningún *individuo* se ha percatado todavía de ello).

Veamos, pues, lo que la historia nos enseña sobre las relaciones entre los tiranos y los filósofos (admitiendo que aún no ha habido ningún Sabio en el mundo).

A primera vista, la historia confirma la opinión común. No sólo no ha habido aún ningún filósofo que gobernara eficazmente un Estado,

sino que además todos los políticos, sobre todo los «tiranos», han despreciado siempre la «ideas generales» de los filósofos y han despreciado sus «consejos» políticos. La acción política de los filósofos parece, por tanto, haber sido nula y la lección que podrían extraer de la historia parece incitarles a consagrarse a la «contemplación» o a la «teoría pura», sin preocuparse de lo que hagan mientras tanto los «hombres de acción» y en particular los «gobernantes» de toda laya.

Pero cuando se mira la cuestión más de cerca, la lección que se puede sacar de la historia tiene un aspecto completamente distinto.

En el ámbito geográfico de la filosofía occidental, quizá el hombre de Estado más grande, al menos el que los grandes tiranos del mundo han imitado durante siglos (y que ha vuelto a ser imitado muy recientemente por un imitador de Napoleón, que imitaba a César, que a su vez era un imitador), ha sido Alejandro Magno. Ahora bien, puede que Alejandro haya leído los diálogos de Jenofonte. Fue, con seguridad, alumno de Aristóteles, a su vez alumno de Platón, alumno de Sócrates. Así que, sin ninguna duda, Alejandro se benefició indirectamente de la misma enseñanza que Alcibíades. Políticamente mejor dotado que este último, o simplemente porque llegó «en el momento justo», Alejandro tuvo éxito allí donde Alcibíades fracasó. Pero tanto el uno como el otro quisieron la misma cosa e intentaron sobrepasar el marco rígido y estrecho de la Ciudad antigua. Nada impide suponer que estas dos tentativas políticas, de las que sólo una terminó en fracaso, se remontan a la enseñanza filosófica de Sócrates.

Ciertamente, esto no es más que una simple hipótesis histórica. Pero el análisis de los hechos relativos a Alejandro vuelve verosímil esta hipótesis.

Lo que caracteriza la acción política de Alejandro, distinguiéndola de la de todos sus predecesores y contemporáneos griegos, es el hecho de haber estado determinada por la idea del *imperio*, es decir, de un Estado *universal*, al menos en el sentido de que tal Estado no tenía límites (geográficos, étnicos o de otro tipo) *dados a priori*, ni «capital» *preestablecida*, ni siquiera un punto geográfica y étnicamente *fijo*, destinado a dominar políticamente su periferia. Cierto que en todas las épocas ha habido conquistadores dispuestos a extender indefinidamente el alcance de sus conquistas. Pero por lo general se trataba de establecer entre los conquistadores y los conquistados una relación del tipo de la que

existe entre el Amo y el Esclavo. Alejandro, en cambio, estaba visiblemente dispuesto a disolver Macedonia y toda Grecia en la nueva unidad política creada por su conquista, y a gobernar esta unidad a partir de un punto geográfico escogido por él *libremente* (racionalmente) en función del nuevo *conjunto*. Además, al obligar a los macedonios y a los griegos a contraer matrimonios mixtos con los «bárbaros», es seguro que pretendía crear una nueva capa gobernante que fuera independiente de todo apoyo étnico rígido y *dado*.

Ahora bien, ¿cómo se explica que sea precisamente el jefe de un Estado *nacional* (y no de una «ciudad», de una *polis*), que dispone de una base étnica y geográfica suficiente para poder ejercer en Grecia y el Oriente un dominio político unilateral de tipo tradicional, quien concibió la idea de un Estado verdaderamente *universal* o de un *Imperio* en el sentido estricto de la palabra, en el que se entremezclen conquistadores y conquistados? He aquí una idea política novedosa donde las haya, que no comenzó a *realizarse* hasta el edicto de Caracalla y que aun hoy no se ha realizado en ningún lugar en toda su pureza, idea que ha sufrido entre tanto (y muy recientemente) eclipses clamorosos y que continúa siendo «discutida». ¿Cómo se explica que fuera un monarca hereditario quien consintiera en expatriarse y quisiera fusionar la nobleza victoriosa de su país de origen con los vencidos de turno? En vez de establecer el dominio de su *raza* y de hacer reinar a su *patria* sobre el resto del mundo, hizo todo para disolver la raza y suprimir políticamente la patria misma.

Llegados a este punto, uno está tentado de responsabilizar de ello a la educación recibida de Aristóteles y al influjo general de la *filosofía* «socrático-platónica» (que está asimismo en la base de la enseñanza propiamente política de los sofistas, de la que también se benefició Alejandro). Como alumno de Aristóteles, pudo creer necesario crear (mediante matrimonios mixtos) una base *biológica* de la unidad del Imperio. Pero sólo un discípulo de Sócrates-Platón pudo concebir tal unidad partiendo de la «idea» o de la «noción general» de Hombre elaborada por la filosofía griega. Todos los hombres pueden convertirse en ciudadanos de un solo y mismo Estado (= Imperio) porque *tienen* (o adquieren a consecuencia de uniones *biológicas*) una sola y misma «esencia». Y esta «esencia» única y común a todos los hombres es en último término el «logos» (lengua-ciencia), es decir,

lo que hoy llamamos la «civilización» o la «cultura» (griega). El Imperio proyectado por Alejandro no es la expresión política de un *pueblo* o de una *casta*. Es la expresión política de una *civilización,* la realización material de una entidad «lógica» que es universal y única, como universal y único es el Logos mismo.

Mucho antes de Alejandro, es probable que el faraón Akhenatón concibiera asimismo la idea del Imperio en el sentido de una unidad política trans-étnica (trans-nacional). Un bajorrelieve amarniano representa, en efecto, al asiático, al nubio y al libio tradicionales, no encadenados por el egipcio, sino adorando con él, *como iguales,* a un solo y mismo dios: Atón. Sólo que la unidad del Imperio tenía aquí un origen *religioso* (teísta) y no *filosófico* (antropológico): la base de la unidad era un *dios* único y no la unidad «esencial» de los hombres considerados en tanto que seres humanos (= razonables); lo que unía a los ciudadanos no era la unidad de su razón y de su cultura (Logos), sino la unidad de su dios y la comunidad de su culto.

Después de Akhenatón, que fracasó lamentablemente, la idea de un Imperio con una base unitaria *transcendente* (religiosa) se ha retomado a menudo. A través de los profetas hebreos, fue adoptada por san Pablo y los cristianos, por una parte, y por el Islam por otra (por no hablar de las tentativas políticas más espectaculares). Pero lo que ha superado la prueba de la historia manteniéndose hasta nuestros días no es ni la *teocracia* musulmana, ni el *Sacro* Imperio germánico, ni siquiera el poder secular del Papa, sino la *Iglesia* universal, que es algo completamente distinto de un *Estado* propiamente dicho. Se puede decir, por tanto, que esa idea *filosófica* que se remonta a Sócrates es, a fin de cuentas, la única que opera *políticamente* en el mundo y que en nuestros días sigue guiando los actos y las entidades políticas que aspiran a realizar el Estado *universal* o el Imperio.

Pero la meta política que la humanidad persigue (o combate) actualmente no es sólo la del Estado políticamente *universal;* es también la meta del Estado socialmente *homogéneo* o de la «Sociedad sin clases».

También en este caso, los orígenes *remotos* de la idea política se encuentran en la concepción *religiosa* universalista que se registra ya en Akhenatón y que culmina en san Pablo. Es la idea de la *igualdad fundamental* de todos los que creen en un solo Dios. Esta concepción tras-

cendente de la igualdad social difiere radicalmente de la concepción socrático-platónica de la identidad de los seres que tienen la misma «esencia» *inmanente*. Para Alejandro, discípulo de filósofos griegos, el Heleno y el Bárbaro tienen el mismo derecho a la ciudadanía política en el seno del Imperio por cuanto TIENEN la misma «naturaleza» (= esencia, idea, forma, etc.) humana (por lo demás racional, lógica, discursiva) o bien *se identifican* «esencialmente» unos a otros a consecuencia de una «mezcla» directa (= «inmediata») de sus «cualidades» innatas (realizada por medio de uniones biológicas). Para san Pablo no hay diferencia «esencial» (= irreductible) entre el Griego y el Judío porque los dos pueden CONVERTIRSE en cristianos, y esto no «mezclando» las «cualidades» griega y judía, sino *negando* ambas y «sintetizándolas» en y por esta negación misma en una unidad homogénea que no es innata o dada, sino (libremente) *creada* por la «conversión». Debido a este carácter *negador* de la «síntesis» cristiana, ya no hay «cualidades» incompatibles, incluso «contradictorias» (= que se excluyen mutuamente). Para Alejandro, filósofo griego, no había «mezcla» posible entre Amos y Esclavos, pues los unos eran lo «contrario» de los otros. De este modo, su Estado *universal*, que suprimía las «razas», no podía ser *homogéneo* en el sentido de suprimir asimismo las «clases». Para san Pablo, en cambio, la negación *(activa* en la medida en que la «fe» es un *acto*, y sin «actos» es una fe «muerta») de la oposición entre las condiciones paganas de Amo y Esclavo podía engendrar una unidad cristiana «esencialmente» *nueva* (por lo demás activa o actuante, incluso «emocional», y no puramente racional o discursiva, es decir, «lógica») adecuada para servir no sólo a la *universalidad* política, sino también a la *homogeneidad* social del Estado.

Pero, de hecho, la universalidad y la homogeneidad con base trascendente, teísta, religiosa, ni engendraron ni podían engendrar un *Estado* propiamente dicho. No han servido de base más que al «cuerpo místico» de la *Iglesia* universal y homogénea, y no se cuenta con que se *realicen* plenamente más que en el *más allá* (en el «Reino de los Cielos», a condición de que se haga abstracción de la existencia *permanente* del infierno). Al recibir únicamente el doble influjo de la *filosofía* pagana antigua y de la *religión* cristiana, la *política* no ha perseguido de hecho otra meta que el Estado *universal*, sin que por lo demás lo haya alcanzado nunca hasta nuestros días.

Pero en nuestro tiempo el Estado universal *y homogéneo* se ha vuelto también una meta *política*. Ahora bien, aquí, una vez más, la política es tributaria de la *filosofía*. Ciertamente, esta filosofía (que es la *negación* del cristianismo religioso) es tributaria a su vez de san Pablo (al cual presupone, ya que lo «niega»). Pero sólo a partir del momento en que la filosofía moderna pudo *secularizar* (= racionalizar, transformar en discurso coherente) la idea religiosa cristiana de la homogeneidad humana, esta idea pudo tener un alcance *político* real.

En el caso de la homogeneidad social, la filiación entre la filosofía y la política es menos directa que en el caso de la universalidad política, pero, a cambio, es absolutamente segura. En el caso de la universalidad, sabemos solamente que el hombre de Estado que dio el primer paso eficaz fue educado por un discípulo de segunda generación del iniciador teórico, y no podemos más que suponer la filiación de sus ideas. En el caso de la homogeneidad sabemos, en cambio, que hubo una filiación de ideas, pese a la ausencia de una tradición oral directa. El tirano que inaugura aquí el movimiento político *real* siguió conscientemente la enseñanza del intelectual que, con vistas a su aplicación política, transformó voluntariamente la idea del filósofo de modo que dejara de ser un ideal «utópico» (concebido, por lo demás, erróneamente como descripción de una realidad política ya existente: el Imperio de Napoleón) y se convirtiera en una teoría política a partir de la cual se pueda dar consejos concretos a los tiranos, consejos susceptibles de ser seguidos por ellos. Así, pese a constatar que el filósofo ha «falseado» *(verkehrt)* la idea filosófica, sabemos que no lo ha hecho más que para «transponerla *(verkehren)* del dominio de la abstracción al de la realidad».

No querría citar más que estos dos ejemplos históricos, aunque sería fácil multiplicar su número. Pero entre los dos agotan, en el fondo, los grandes temas políticos de la Historia. Y si se admite que en estos dos casos el rey «tiránico» y el tirano propiamente dicho se han limitado a llevar a la práctica política la enseñanza de los filósofos (debidamente «preparada» entre tanto por los intelectuales), se puede decir que, en lo esencial, los consejos políticos de los filósofos han sido seguidos.

Ciertamente, la enseñanza de los filósofos, incluida la que es de corte político, jamás ha podido ser aplicada *directa* o «inmediatamente». Se puede considerar esta enseñanza, por tanto, como *inaplicable* por

definición, pues carece de lazos *directos* o «inmediatos» con la realidad política concreta de la época en que apareció. Pero en todas las épocas los «mediadores intelectuales» se han apoderado de esta enseñanza y la han confrontado con la realidad contemporánea, tratando de encontrar o de construir un puente entre las dos. Este trabajo de acercamiento puramente intelectual de la idea filosófica y la realidad política podía durar por un tiempo más o menos largo. Pero, tarde o temprano, siempre llegaba un tirano para inspirarse en su acción cotidiana en los consejos aplicables que emanaban (oralmente o por escrito) de estos «mediadores». Vista a esta luz, la historia se presenta como una sucesión continua de acciones políticas guiadas más o menos directamente por la evolución de la *filosofía*.

Desde el punto de vista hegeliano, basado en la comprensión de la historia, las relaciones entre Tiranía y Sabiduría pueden ser descritas, por tanto, de la siguiente manera.

En tanto que el hombre no se ha hecho completamente consciente, mediante la reflexión discursiva *filosófica,* de una situación política dada en un momento cualquiera de la historia, no tiene «distancia» respecto a ella. No puede «tomar posición», no puede decidirse consciente y libremente a favor o en contra. Simplemente «se encuentra» con el mundo político, como el animal se encuentra con el mundo natural en el que vive. Pero, cuando la toma de conciencia filosófica se ha efectuado, el hombre puede distinguir entre la realidad política *dada* y la idea que él se hace de ella «en su cabeza», «idea» que ahora puede hacer las veces de un «ideal». Sin embargo, si el hombre se contenta con *comprender* (= explicar o justificar) filosóficamente la realidad política dada, jamás podrá *rebasar* ni esta realidad misma ni la idea filosófica que le corresponde. Para que haya «rebasamiento» o *progreso* filosófico hacia la Sabiduría (= Verdad), hace falta que el dato político (que *puede* ser negado) sea *negado* efectivamente por la Acción (de la Lucha y el Trabajo), de modo que una nueva realidad histórica o política (es decir, humana) sea, en primer lugar, *creada* en y por esta negación activa de lo real que ya existe y ha sido filosóficamente comprendido, y, en segundo lugar, *comprendida* en el marco de una filosofía nueva. Esta nueva filosofía no conservará de la antigua más que la parte que haya sobrevivido a la prueba de la negación política creadora, negación de la realidad histórica que le

correspondía, y transformará o «sublimará» la parte conservada sintetizándola (en y por un discurso coherente) con su propia revelación de la realidad histórica nueva. Sólo procediendo así se encaminará la filosofía hacia el Saber absoluto o la Sabiduría, que no podrá alcanzar más que cuando sean efectuadas todas las negaciones activas (políticas) posibles.

En suma, si los filósofos no dieran en absoluto «consejos» políticos a los hombres de Estado, en el sentido de que fuera imposible extraer de sus ideas (directa o indirectamente) una enseñanza política cualquiera, no habría *progreso* histórico ni, por tanto, Historia propiamente dicha. Pero si los hombres de Estado no llegaran a «realizar» mediante la acción política cotidiana estos «consejos» de raíz filosófica, no habría *progreso* filosófico (hacia la Sabiduría o la Verdad) ni, por tanto, Filosofía propiamente dicha. Se escribirían, claro que sí, incontables libros pretendidamente «filosóficos», pero jamás se tendría *el* libro («Biblia») de la Sabiduría que pudiera reemplazar *definitivamente* al libro de ese mismo título que poseemos desde hace casi dos mil años. Ahora bien, allí donde se trataba de negar activamente en su «esencia» misma una realidad política dada, siempre se ha visto aparecer en el curso de la historia *tiranos* políticos. Se puede decir, en consecuencia, que si la aparición del tirano reformador es inconcebible sin la previa existencia del filósofo, el advenimiento del Sabio necesariamente debe ser precedido por la acción política revolucionaria del tirano (que realizará el Estado universal y homogéneo).

Sea como fuere, cuando confronto las reflexiones inspiradas por el diálogo de Jenofonte y por la interpretación de Strauss con las enseñanzas que se desprenden de la historia, tengo la impresión de que las relaciones entre el filósofo y el tirano siempre han sido «razonables» en el curso de la evolución histórica: por una parte, los consejos «razonables» de los filósofos siempre han sido realizados, *tarde o temprano*, por los tiranos; por otra, los filósofos y los tiranos siempre se han comportado los unos con los otros «en conformidad con la razón».

El tirano tiene toda la razón al no intentar aplicar una teoría filosófica *utópica*, es decir, sin relación directa con la realidad política con la cual ha de habérselas el tirano: pues él no tiene tiempo para llenar la laguna *teórica* entre la utopía y la realidad. En cuanto al filósofo, también él tiene razón cuando se niega a elaborar sus teorías hasta el punto

en que se encuentren con las preguntas suscitadas por los asuntos políticos del día: si lo hiciera, ya no tendría tiempo para ocuparse de filosofía, dejaría de ser filósofo y ya no tendría, por tanto, ningún derecho a dar consejos *político-filosóficos* al tirano. El filósofo hace bien en dejar a una pléyade de intelectuales de todos los matices (más o menos extendida en el espacio y en el tiempo) la tarea de hacer converger, en el plano teórico, sus ideas filosóficas y la realidad política; los intelectuales hacen bien en dedicarse a esta tarea y, llegado el caso, dar consejos directos al tirano cuando hayan alcanzado, en sus teorías, el nivel de los problemas concretos planteados por los asuntos políticos del día; el tirano tiene razón al no seguir (y no escuchar) estos consejos más que a partir del momento en que han alcanzado este nivel. En suma, todos se comportan de una manera *razonable* en la *realidad* histórica, y es comportándose de una manera *razonable* como todos obtienen, a fin de cuentas, directa o indirectamente, resultados *reales*.

Sería, en cambio, muy *poco razonable* que el hombre de Estado pretendiera negar el valor filosófico de una teoría únicamente porque ésta no puede aplicarse tal cual a una situación política dada (lo que no quiere decir, entiéndase bien, que el hombre de Estado no pueda tener razones políticas válidas para *prohibir* esta teoría en el marco de esta situación). Sería *poco razonable* asimismo que el filósofo condenara «por razones de principio» *la* Tiranía, pues una «tiranía» no puede ser «condenada» o «justificada» más que en el marco de una situación política concreta. En términos generales, sería *poco razonable* que el filósofo, en función de su sola filosofía, pretendiera criticar, de una manera u otra, las medidas políticas concretas adoptadas por el hombre de Estado, tirano o no, sobre todo en el caso de que éste las adopte con objeto de que llegue a realizarse en el futuro el mismo ideal que preconiza el filósofo. En un caso como en el otro, los juicios vertidos sobre la filosofía o sobre la política serían *incompetentes*. Ahora bien, en tanto que tales, estos juicios serían más excusables (pero no más justificados) en la boca del hombre de Estado o del tirano «profanos» que en la del filósofo, «razonable» por definición. En cuanto a los intelectuales «mediadores», serán poco razonables si no reconocen el derecho del filósofo a juzgar el valor filosófico de sus teorías, o el derecho del hombre de Estado a elegir las que juzga realizables en las circunstancias dadas y a excluir las otras, incluso de una manera «tiránica».

En términos generales, es la historia misma la que se encarga de «juzgar» (por el «triunfo» o el «éxito») los actos de los hombres de Estado o de los tiranos, actos que ellos ejecutan (conscientemente o no) en función de ideas de los filósofos, adaptadas para su aplicación práctica por los intelectuales.

Leo Strauss

DE NUEVO SOBRE EL *HIERÓN* DE JENOFONTE

Una ciencia social que no pueda hablar de la tiranía con la misma confianza con que la medicina habla, por ejemplo, del cáncer, no puede entender los fenómenos sociales como lo que son. En consecuencia, no es científica. La ciencia social de hoy en día se encuentra en esta situación. Si es verdad que la ciencia social de hoy en día es el resultado inevitable de la ciencia social moderna y de la filosofía moderna, uno se ve forzado a pensar en la restauración de la ciencia social clásica. Una vez hayamos vuelto a aprender de los clásicos qué es la tiranía, estaremos capacitados y obligados a diagnosticar como tiranías un conjunto de regímenes contemporáneos que aparecen disfrazados de dictaduras. Este diagnóstico sólo puede ser el primer paso hacia un análisis exacto de la tiranía actual, pues la tiranía actual difiere esencialmente de la tiranía analizada por los clásicos.

Pero ¿no equivale esto a admitir que los clásicos carecían por completo de familiaridad con la tiranía en su forma actual? ¿No ha de concluir uno, por tanto, que el concepto clásico de tiranía es demasiado estrecho y en consecuencia que el marco de referencia debe ser modificado radicalmente, es decir, abandonado? Dicho de otro modo, ¿no es utópico el intento de restaurar la ciencia social clásica, puesto que implica que la orientación clásica no se ha vuelto obsoleta tras el triunfo de la orientación bíblica?

Ésta parece ser la principal objeción a la que está expuesto mi estudio del *Hierón* de Jenofonte. Al menos, éste es el meollo de las únicas críticas de mi estudio de las que uno podría aprender algo. Esas críticas

fueron escritas de modo completamente independiente, y sus autores, el profesor Eric Voegelin y el señor Alexandre Kojève, no tienen, por decirlo así, nada en común. Antes de discutir sus argumentos, debo enunciar de nuevo mi tesis.

El hecho de que exista una diferencia esencial entre la tiranía clásica y la actual, o de que los clásicos ni siquiera soñaran con la tiranía actual, no es una razón buena o suficiente para abandonar el marco de referencia clásico. Pues este hecho es perfectamente compatible con la posibilidad de que la tiranía actual encuentre su lugar dentro del marco clásico, es decir, que no pueda ser entendida adecuadamente excepto dentro del marco clásico. La diferencia entre la tiranía actual y la tiranía clásica tiene su raíz en la diferencia entre el concepto moderno de filosofía o ciencia y el concepto clásico de filosofía o ciencia. La tiranía actual, a diferencia de la tiranía clásica, se basa en el progreso ilimitado en la «conquista de la naturaleza», que es posible gracias a la ciencia moderna, así como en la popularización o difusión del conocimiento filosófico o científico. Ambas posibilidades —la posibilidad de una ciencia que desemboque en la conquista de la naturaleza y la posibilidad de la popularización de la filosofía o la ciencia— les eran conocidas a los clásicos. (Compárese Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* I 1.15 con Empédocles, fr. 111; Platón, *Teéteto* 180c7-d5.) Pero los clásicos las rechazaron como «antinaturales», es decir, como destructoras de la humanidad. No soñaron con la tiranía de hoy en día porque consideraban sus presupuestos básicos tan disparatados, que volvieron su imaginación en direcciones completamente diferentes.

Voegelin, uno de los principales historiadores contemporáneos del pensamiento político, parece afirmar *(The Review of Politics,* [1949], pp. 241-244)* que el concepto clásico de tiranía es demasiado estrecho por no abarcar el fenómeno conocido como cesarismo: al llamar tiránico a un régimen determinado damos a entender que el gobierno «constitucional» es una alternativa viable para él; pero el cesarismo surge sólo tras «el derrumbe definitivo del orden constitucional republicano»; de ahí que el cesarismo, o gobierno «postconstitucional», no pueda ser entendido como una subdivisión de la tiranía en el sentido clásico de tiranía.

* Véase el texto íntegro de la recensión de Voegelin en el Apéndice de este volumen.

No hay razón para disputar con la opinión de que el genuino cesarismo no es una tiranía, mas esto no justifica la conclusión de que el cesarismo sea incomprensible a partir de la filosofía política clásica: el cesarismo sigue siendo una subdivisión de la monarquía absoluta tal como la entendieron los clásicos. Si en una situación dada «el orden constitucional republicano» se ha derrumbado por completo y no hay perspectivas razonables de que vaya a ser restaurado en un futuro previsible, el establecimiento de un gobierno absoluto y permanente no puede, como tal, ser condenado en justicia; por tanto, es esencialmente diferente del establecimiento de una tiranía. Lo único que podría merecer una condena justa es el modo en que se establece y se ejerce ese gobierno absoluto y permanente que es verdaderamente necesario; como Voegelin subraya, hay césares tiránicos como los hay regios. Basta con que uno lea la defensa de César de Coluccio Salutati, en la que rechaza la acusación de que era un tirano —defensa que, en todos los puntos esenciales, está concebida en el espíritu de los clásicos—, para ver que la distinción entre cesarismo y tiranía encaja perfectamente en el esquema clásico.

Pero el fenómeno del cesarismo es una cosa, y el concepto actual de cesarismo otra. El concepto actual de cesarismo es, ciertamente, incompatible con los principios clásicos. Surge de este modo la cuestión de cuál sea el concepto más adecuado, si el actual o el clásico. Más concretamente, la cuestión afecta a la validez de las dos consecuencias del concepto actual que Voegelin parece considerar indispensables, y que tienen su origen en el historicismo del siglo XIX. En primer lugar, él parece creer que la diferencia entre «la situación constitucional» y «la situación postconstitucional» es más fundamental que la diferencia entre el buen rey o el buen césar, por un lado, y el mal rey o el mal césar, por otro. Pero ¿no es la diferencia entre bueno y malo la más fundamental de todas las distinciones prácticas o políticas? En segundo lugar, Voegelin parece creer que el gobierno «postconstitucional» no es *per se* inferior al gobierno «constitucional». Pero, ¿no se justifica el gobierno «postconstitucional» por la necesidad o, como dice Voegelin, por la «necesidad histórica»? ¿Y no es lo necesario esencialmente inferior a lo noble o a lo que es digno de ser elegido por sí mismo? La necesidad excusa: lo que se justifica por la necesidad está necesitado de excusa. El césar, tal como lo concibe Voegelin, es

«el vengador de las fechorías de un pueblo corrupto». Luego el cesarismo va esencialmente ligado a un pueblo corrupto, a un bajo nivel de vida política, a la decadencia de la sociedad. Presupone la decadencia, si es que no la extinción, de la virtud cívica o del espíritu público, y necesariamente perpetúa esta situación. El cesarismo corresponde a una sociedad degradada, y medra con esta degradación. El cesarismo es justo, mientras que la tiranía es injusta. Pero el cesarismo es justo al modo como es justo el castigo merecido. Es tan poco digno de ser elegido por él mismo como el castigo merecido. Catón no quiso ver lo que su época requería porque veía con suma claridad el carácter degradado y degradante de lo que su época requería. Es mucho más importante advertir el bajo nivel del cesarismo (pues, para decirlo una vez más, el cesarismo no puede separarse de la sociedad que se merece el cesarismo) que advertir que en ciertas condiciones el cesarismo es necesario y por tanto legítimo.

Aunque los clásicos fueron perfectamente capaces de hacer justicia a los méritos del cesarismo, no estaban especialmente interesados en elaborar una doctrina del cesarismo. Dado que se interesaban sobre todo por el mejor régimen, prestaron menos atención al gobierno «postconstitucional» o al final de la monarquía, que al gobierno «preconstitucional» o a los comienzos de la monarquía: la sencillez rústica es un terreno mejor para la vida buena que la corrupción refinada. Pero hubo otra razón que indujo a los clásicos a guardar silencio prácticamente acerca del gobierno «postconstitucional». Enfatizar el hecho de que es justo reemplazar el gobierno constitucional por el gobierno absoluto, supuesto que el bien común exija ese cambio, significa poner en duda la santidad absoluta del orden constitucional establecido. Significa animar a hombres peligrosos a que siembren la confusión provocando una situación en la que el bien común exija el establecimiento de un gobierno absoluto en manos de ellos. La doctrina verdadera de la legitimidad del cesarismo es una doctrina peligrosa. La distinción verdadera entre cesarismo y tiranía es demasiado sutil para el uso político corriente. Es mejor que el pueblo siga ignorando esa distinción y considere al césar en potencia un tirano en potencia. Ningún daño se puede seguir de este error teórico, el cual se vuelve una verdad práctica si el pueblo tiene el valor de obrar con arreglo a ella. Ningún daño puede seguirse de la identificación política de cesarismo y tiranía: los césares saben cuidar de sí mismos.

Los clásicos podrían haber elaborado con facilidad una doctrina del cesarismo o del final de la monarquía si hubieran querido, pero no quisieron hacerlo. Voegelin sostiene, sin embargo, que se vieron forzados por su situación histórica a buscar a tientas una doctrina del cesarismo, y que no la encontraron. Él trata de confirmar esta afirmación remitiendo a Jenofonte y a Platón. Por lo que hace a Platón, Voegelin se ve forzado por razones de espacio a limitarse a una referencia sumaria al gobernante regio de *El político*. En cuanto a Jenofonte, afirma con razón que no basta con contraponer «la *Ciropedia*, espejo del rey perfecto, al *Hierón*, espejo del tirano», dado que el rey perfecto, Ciro, y el tirano ilustrado que es descrito por Simónides «parecen mucho más opuestos entre sí de lo que en realidad lo son». Él explica este hecho sugiriendo que «ambas obras encaran fundamentalmente el mismo problema histórico, el del nuevo régimen [a saber, un régimen postconstitucional]», y que uno no puede solucionar este problema excepto suprimiendo de entrada la distinción entre el rey y el tirano. Para justificar esta explicación, afirma que «la verdadera motivación de la *Ciropedia* es la búsqueda de un régimen estable que ponga fin al sombrío derrocamiento de democracias y tiranías en la polis helenística». Pero esta afirmación no está respaldada por lo que Jenofonte dice o indica con respecto a la intención de la *Ciropedia*. Su intención explícita es hacer inteligible el asombroso éxito de Ciro al resolver el problema de cómo gobernar a seres humanos. Jenofonte piensa que este problema es tan antiguo como el hombre. Al igual que Platón en *El político*, no hace la más mínima alusión al problema «histórico» particular del gobierno estable en «la situación postconstitucional». En particular, no alude al «sombrío derrocamiento de democracias y tiranías en las polis helénicas»: habla del frecuente derrocamiento de democracias, monarquías y oligarquías, y de la esencial inestabilidad de todas las tiranías. En cuanto a la intención implícita de la *Ciropedia*, es revelada en parte por la observación, hacia el final de la obra, de que «después de que muriera Ciro, sus hijos se pelearon de inmediato, las ciudades y naciones se rebelaron de inmediato, y todas las cosas empeoraron». A menos que Jenofonte fuera un loco, su intención no era la de presentar el régimen de Ciro como un modelo. Demasiado bien sabía que el buen orden de la sociedad requiere estabilidad y continuidad. (Compárese el inicio de

la *Ciropedia* con el paralelo en el *Agesilao,* 1.4). Antes bien, Jenofonte utilizó el meteórico éxito de Ciro y el modo en que se produjo como un ejemplo para hacer inteligible la naturaleza de las cosas políticas. La obra, que describe la vida entera de Ciro, se titula *La educación de Ciro:* la educación de Ciro es la pista para entender su vida entera, su asombroso éxito, y por tanto para entender la intención de Jenofonte. Hemos de conformarnos aquí con un bosquejo muy rápido. El Ciro de Jenofonte era el hijo del rey de Persia, y hasta que tuvo unos doce años fue educado de acuerdo con las leyes de los persas. Las leyes y la política de los persas de Jenofonte eran, sin embargo, una versión mejorada de las leyes y la política de los espartanos. La Persia en la que Ciro se crió era una aristocracia superior a la de Esparta* [de Licurgo, pues la realeza persa no era más que una simple versión mejorada de la realeza espartana]. La actividad política de Ciro —su extraordinario éxito— consistió en transformar una aristocracia estable y rica en un «despotismo oriental» inestable cuya descomposición se mostró, a más tardar, inmediatamente después de la muerte de aquél. El primer paso de esta transformación [—*principiis obsta*—] fue un discurso que Ciro dirigió a los nobles persas y en el que los convenció de que debían apartarse de las costumbres de sus antepasados practicando la virtud, no por ella misma, sino por los beneficios que reporta. La destrucción de la aristocracia comienza, como era de esperar, por la corrupción del principio que la inspira. (*Ciropedia* I 5.5-14; compárese Aristóteles, *Ética a Eudemo* 1248b38ss., donde la concepción de la virtud que Jenofonte inculca en las mentes de los caballeros persas es descrita como la concepción espartana). El rápido éxito de la primera acción de Ciro fuerza al lector a preguntarse si la aristocracia persa era una genuina aristocracia; o más exactamente, si el caballero en sentido político o social es un verdadero caballero. Esta pregunta es idéntica a la que Platón responde explícitamente y de manera negativa en su mito de Er. Sócrates dice sin rodeos que un hombre que ha vivido su anterior vida bajo un régimen bien ordenado, participando de la virtud por hábito y sin filosofía, elegirá para su

* Tal como se ha indicado en la Presentación, hemos colocado entre corchetes los pasajes de la edición francesa de este texto que fueron omitidos en la inglesa.

próxima vida «la mayor tiranía», pues «la mayor parte de la gente hace su elección con arreglo a los hábitos de su vida anterior» (*La república* 619b6-620a3). No hay solución adecuada al problema de la virtud o de la felicidad en el plano político o social. Con todo, aunque la aristocracia esté siempre a pique de degenerar en oligarquía o en algo peor, es la mejor solución política posible del problema humano. Ha de bastar aquí con observar que el segundo paso dado por Ciro es la democratización del ejército, y que el final del proceso es un régimen que apenas podría distinguirse de la forma menos intolerable de tiranía. Pero no se debe pasar por alto la diferencia esencial entre el gobierno de Ciro y la tiranía, una distinción que nunca desaparece. Ciro es, sin duda, un gobernante legítimo. Él nace como heredero legítimo de un monarca reinante, como vástago de una antigua casa real. Llega a ser rey de otras naciones por herencia o matrimonio y por medio de conquistas justas, pues amplía los confines de Persia a la manera romana: defendiendo a los aliados de Persia. La diferencia entre Ciro y un Hierón educado por Simónides es comparable a la diferencia entre Guillermo III y Oliver Cromwell. Una rápida comparación de la historia de Inglaterra con la historia de algunas otras naciones europeas basta para mostrar que esta diferencia no carece de importancia para el bienestar de los pueblos. Jenofonte ni siquiera intentó suprimir la distinción entre el mejor tirano y el rey, pues apreciaba demasiado bien los encantos, o mejor las bendiciones, de la legitimidad. Él expresaba este aprecio suscribiendo la máxima (que debe ser razonablemente entendida y aplicada) de que lo justo es idéntico a lo legal.

Voegelin podría replicar que lo decisivo no es la intención consciente de Jenofonte, explícita o implícita, sino el significado histórico de su obra, en el entendido de que el significado histórico de una obra está determinado por la situación histórica, que es distinta de la intención consciente del autor. Sin embargo, al contraponer el significado histórico de la obra de Jenofonte y su intención consciente damos a entender que somos mejores jueces de la situación en la que se hallaba y en la que pensaba Jenofonte que el propio Jenofonte. Pero no podemos ser jueces mejores de esa situación si no tenemos una comprensión más clara que él de los principios a cuya luz las situaciones históricas revelan su significado. Tras la experiencia de nuestra generación, el peso de

la prueba parece recaer en los que afirman que hemos progresado más allá de los clásicos, no en los que lo niegan. E incluso si fuera verdad que podemos entender a los clásicos mejor de lo que ellos se entendían a sí mismos, sólo llegaríamos a estar seguros de nuestra superioridad tras haberlos entendido exactamente como ellos se entendían a sí mismos. De lo contrario, podríamos confundir el hecho de que seamos superiores a nuestro concepto de los clásicos con el hecho de que seamos superiores a los clásicos.

Según Voegelin, fue Maquiavelo quien, a diferencia de los clásicos, «logró la creación teórica de un concepto de gobierno en una situación postconstitucional», y este logro se debió al influjo de la tradición bíblica en Maquiavelo. Voegelin se refiere en particular a la observación de Maquiavelo acerca de los «profetas armados» (*El príncipe* VI). La dificultad con que está gravada la tesis de Voegelin queda indicada por estos dos hechos: habla, por una parte, de «los aspectos apocalípticos [por tanto, nada clásicos] del 'profeta armado' de *El príncipe*», pero dice, por otra parte, que Maquiavelo atribuía «[la] paternidad» del «profeta armado», además de a «Rómulo, Moisés y Teseo, precisamente al Ciro de Jenofonte». Esto equivale a admitir que, con seguridad, el propio Maquiavelo no era consciente de ninguna implicación que no fuera clásica en su concepto de «profetas armados». Nada hay que no sea clásico en Rómulo, Teseo y el Ciro de Jenofonte. Es verdad que Maquiavelo añade a Moisés; pero, tras haber rendido pleitesía a la interpretación bíblica de Moisés, habla de Moisés exactamente de la misma manera como lo hubiera hecho cualquier filósofo político clásico; Moisés fue uno de los legisladores o fundadores (*fondatori*: *Discursos* I 9) más grandes que haya vivido. Maquiavelo interpreta a Moisés al modo «pagano». Al leer el argumento de Voegelin sobre esta cuestión, uno tiene la impresión de que, al hablar de profetas armados, Maquiavelo pone el acento en «profetas», distinguiéndolos de gobernantes no proféticos, como por ejemplo Ciro. Pero Maquiavelo pone el acento, no en «profetas», sino en «armados». Él contrapone los profetas armados, entre los que cuenta a Ciro, Rómulo y Teseo, así como a Moisés, a los profetas desarmados como Savonarola. Maquiavelo enuncia con notable candor la lección que pretende transmitir: «Todos los profetas armados tienen éxito, y los desarmados perecen». Es difícil creer que al escribir esta frase Maquiavelo se haya olvidado por completo del más famoso de

todos los profetas desarmados [, o incluso de Mahoma]. Lo cierto es que uno no puede entender la observación de Maquiavelo sobre los «profetas desarmados» sin tomar en consideración lo que dice acerca del «cielo desarmado» y «el afeminamiento del mundo», los cuales se deben, a su juicio, al cristianismo (*Discursos* II 2 y III 1). La tradición que Maquiavelo prolonga, aunque la modifique radicalmente, no es, como sugiere Voegelin, la de Joaquín de Fiore, por ejemplo, sino la que todavía llamamos, por excusable ignorancia, tradición averroísta. Maquiavelo declara que Savonarola, ese profeta desarmado, tenía razón al decir que la ruina de Italia fue causada por «nuestros pecados», pero «nuestros pecados no eran los que él creía», a saber, pecados religiosos, «sino los que yo he narrado», es decir, pecados políticos o militares (*El príncipe* XII). En la misma línea, Maimónides declara que la ruina del reino judío fue causada por los «pecados de nuestros padres», es decir, por su idolatría; pero la idolatría surtió sus efectos de una manera perfectamente natural: llevó a la astrología y, de este modo, indujo al pueblo judío a dedicarse a la astrología en vez de a la práctica de las artes de la guerra y la conquista de países. Pero aparte de todo esto, Voegelin no da ninguna indicación de qué tienen que ver los profetas armados con «la situación postconstitucional». Rómulo, Teseo y Moisés eran, sin duda, gobernantes «preconstitucionales». Voegelin se refiere asimismo al «retrato completo que hace Maquiavelo del príncipe salvador en la *Vita de Castruccio Castracani*», que, según dice, «apenas es pensable sin el modelo estándar de la *Vida de Timur*». Prescindiendo de que Voegelin no ha mostrado conexión alguna entre el *Castruccio* y la *Vida de Timur* y entre la *Vida de Timur* y la tradición bíblica, el *Castruccio* es quizá el documento más impresionante de la añoranza que sentía Maquiavelo por la *virtù* clásica, en tanto que distinta y opuesta a la rectitud bíblica. Castruccio, el *condottiere* idealizado que prefería tan resueltamente la vida del soldado a la vida del sacerdote, es comparado por el propio Maquiavelo con Filipo de Macedonia y Escipión de Roma.

El anhelo de la *virtù* clásica que sentía Maquiavelo [y que aparece tan claramente en el capítulo XV de *El príncipe*] no es más que el reverso de su rechazo de la filosofía política clásica. Él rechaza la filosofía política clásica [a causa de su carácter «utópico», es decir,] porque se orienta por la perfección de la naturaleza del hombre. [Rechaza, en particular, la vida contemplativa. Advierte la relación que existe entre la

vida contemplativa y la virtud moral y reemplaza la virtud moral por la virtud política o por el patriotismo]. El abandono del ideal contemplativo lleva a un cambio radical en el carácter de la sabiduría: la sabiduría maquiaveliana no va forzosamente ligada con la moderación. [La distinción entre las doctrinas que son peligrosas y las doctrinas que no lo son pierde su significado]. Maquiavelo separa sabiduría y moderación. La razón última por la que el *Hierón* se aproxima tanto a *El príncipe* es que en el *Hierón* Jenofonte experimenta con un tipo de sabiduría que está relativamente cercana a una sabiduría divorciada de la moderación: Simónides parece tener un deseo desmedido de placeres culinarios. Es imposible decir hasta qué punto el histórico cambio efectuado por Maquiavelo se debe al influjo indirecto de la tradición bíblica en tanto no hayamos entendido plenamente ese cambio en sí mismo.

La índole peculiar del *Hierón* no se revela a una lectura presurosa. No se revelará ni a la décima lectura, por esforzada que sea, si la lectura no provoca en el lector un cambio de orientación. Este cambio era mucho más fácil de lograr para el lector del siglo XVIII que para el lector de nuestro siglo, que ha sido educado en la literatura brutal y sentimental de las cinco últimas generaciones. Necesitamos reeducarnos para acostumbrar los ojos a la reserva y a la tranquila grandeza de los clásicos. Jenofonte, por decirlo así, se limitó a cultivar exclusivamente ese carácter de las obras clásicas que es completamente extraño para el lector moderno. No es sorprendente que hoy sea despreciado o ignorado. Un crítico antiguo desconocido, que sin duda fue un hombre de inusual discernimiento, calificó a Jenofonte de sumamente tímido. Aquellos lectores modernos que tengan la suerte de sentir una preferencia natural por Jane Austen más bien que por Dostoievski, en particular, accederán a Jenofonte con más facilidad que los demás lectores; para entender a Jenofonte sólo tienen que combinar el amor a la filosofía con su preferencia natural. Dicho con palabras de Jenofonte, «es noble y justo, y piadoso y más placentero recordar las cosas buenas en vez de las malas». En el *Hierón,* Jenofonte experimentó con el placer que produce el recordar cosas malas, un placer que, reconozcámoslo, es de moralidad y piedad dudosas.

Para quien está tratando de formar su gusto o su mente estudiando a Jenofonte resulta casi escandaloso el verse repentinamente confrontado con la franqueza, más que maquiavélica, con la que Kojève habla de

cosas tan terribles como el ateísmo o la tiranía y las da por supuestas. Al menos en una ocasión llega al punto de declarar «impopulares» ciertas medidas que hasta el propio tirano Hierón había declarado criminales. No vacila en proclamar que los dictadores actuales son tiranos, sin considerar que esto sea en absoluto una objeción a su gobierno. En lo que se refiere a respeto por la legitimidad, no siente ninguno. Pero el escándalo inicial desaparece cuando uno advierte, o más bien recuerda como cosa sabida desde hace mucho, que Kojève se cuenta entre los poquísimos que saben pensar y que aman el pensamiento. No pertenece a la muchedumbre de los que hoy son ateos descarados y aduladores más que bizantinos de los tiranos, y lo son por la misma razón por la que habrían aceptado las supersticiones más groseras, tanto religiosas como legales, si hubieran vivido en una época anterior. En una palabra, Kojève es un filósofo y no un intelectual.

Dado que es filósofo, sabe que el filósofo está, en principio, más capacitado para gobernar que los demás hombres, y que por tanto será considerado por un tirano como Hierón como un rival peligrosísimo en la competencia por el poder tiránico. Ni por un momento se le ocurriría comparar la relación entre Hierón y Simónides con la relación entre, digamos, Stefan George o Thomas Mann y Hitler. Pues, para no entrar en consideraciones demasiado obvias para mencionarlas, no podría pasar por alto el hecho evidente de que la *hipótesis* del *Hierón* requería un tirano del cual fuera al menos imaginable que pudiera ser instruido. En particular, Kojève sabe, sin que haga falta recordarle la *Carta séptima,* que la diferencia entre un filósofo que es súbdito de un tirano y un filósofo que simplemente visita al tirano carece de importancia cuando de lo que se trata es del miedo del tirano a los filósofos. Su lucidez no le permite contentarse con la separación vulgar de teoría y práctica. Sabe demasiado bien que nunca hubo ni habrá un grado razonable de seguridad para una práctica adecuada más que después de que la teoría haya superado los poderosos obstáculos a la práctica que tienen su origen en malentendidos teóricos de cierta clase. Por último, Kojève aparta con soberano desprecio la pretensión implícita en el pensamiento actual —es decir, en un pensamiento precipitado y poco atento— de haber resuelto los problemas que fueron planteados por los clásicos, pretensión que no pasa de ser implícita porque el pensamiento actual no es consciente de la existencia de esos problemas.

Sin embargo, aunque admite e incluso subraya la superioridad absoluta del pensamiento clásico sobre el pensamiento actual, Kojève rechaza la solución clásica de los problemas fundamentales. Considera que el progreso tecnológico ilimitado y la ilustración universal son esenciales para la genuina satisfacción de lo que es humano en el hombre. Niega que la ciencia social contemporánea sea el resultado inevitable de la filosofía moderna. En su opinión, la ciencia social es simplemente el producto inevitable de la inevitable decadencia de esa filosofía moderna que ha rehusado aprender la lección decisiva de Hegel. Él considera la enseñanza de Hegel como la síntesis genuina de la política socrática y la maquiavélica (o hobbesiana), que, como tal, es superior a sus elementos componentes. De hecho, considera en principio la doctrina de Hegel como la doctrina definitiva.

Kojève dirige su crítica en primer lugar contra el concepto clásico de tiranía. Jenofonte revela una parte importante de ese concepto al hacer que Hierón conteste con el silencio a la descripción que hace Simónides del buen tirano. Como Kojève advierte acertadamente, el silencio de Hierón significa que no tratará de poner en práctica las propuestas de Simónides. Kojève sugiere, al menos provisionalmente, que éste es el fallo de Simónides, que no le dice a Hierón cuál es el primer paso que ha de dar el tirano con vistas a transformar la tiranía mala en una buena tiranía. Pero ¿no le correspondía a Hierón, si de veras deseaba convertirse en un tirano bueno, preguntar a Simónides sobre ese primer paso? ¿Cómo sabe Kojève que Simónides no quedó esperando en vano esta misma pregunta? O puede que Simónides ya la haya contestado implícitamente. Sin embargo, esta defensa de Simónides es insuficiente. La pregunta vuelve a plantearse, pues como observa Kojève, de nuevo con razón, el intento de realizar el ideal del buen tirano propuesto por Simónides se enfrenta a una dificultad casi insuperable. La única pregunta que plantea Hierón mientras Simónides discute la mejora de la tiranía se refiere a los mercenarios. La imperfecta tiranía de Hierón se basa en el apoyo de sus mercenarios. La mejora de la tiranía requeriría que parte del poder de los mercenarios fuera transferido a los ciudadanos. Al intentar esta transferencia, el tirano se enfrentaría a los mercenarios sin estar en absoluto seguro de poder recobrar mediante esa concesión, o mediante cualquier otra, la confianza de los ciudadanos. Al final estaría en la cuerda floja. Simónides parece no tomar en conside-

ración esta situación y, de este modo, parece manifestar una mala comprensión de la situación de Hierón o una falta de sabiduría. Para salvar la reputación de Simónides, uno parece obligado a sugerir que el propio poeta no creía en la viabilidad de su tiranía mejorada, que consideraba la buena tiranía como una utopía, o que rechazaba la tiranía por ser un régimen malo y sin esperanza. Pero, continúa Kojève, ¿no implica esta sugerencia que el intento de Simónides de educar a Hierón es inútil? Mas un hombre sabio no intenta cosas inútiles.

Puede decirse que esta crítica se basa en una apreciación insuficiente del valor de las utopías. La utopía en sentido estricto describe el orden social absolutamente bueno. Como tal, se limita a hacer explícito lo que está implícito en todo intento de mejora social. [Pues toda tentativa de este género, aunque sea limitada, presupone alguna comprensión de qué sea un sistema social absolutamente bueno: toda opinión que se refiera a la idea de que cierta cosa es mejor que otra implica una opinión acerca de lo que es bueno en absoluto, y toda opinión acerca de lo que es bueno se funda en algún conocimiento del bien. Se debe estudiar cuidadosamente lo que está supuesto en cada tentativa de mejora, pues de otro modo es imposible preparar la opinión para que sea sustituida por el verdadero conocimiento del sistema social absolutamente bueno. Para ser bueno, el sistema utópico debe ser posible. Pero no es necesario ni es siquiera posible que sea viable en todas las condiciones. Dado que es el sistema absolutamente bueno, será posible en las condiciones más favorables. En general, su realización es improbable]. No hay dificultad en ampliar el sentido estricto de utopía de tal manera que quepa hablar de la utopía de la mejor tiranía. Como subraya Kojève, en ciertas condiciones la abolición de la tiranía puede ser excluida. Lo más que uno podría esperar es que la tiranía mejorase, es decir, que el gobierno tiránico se ejerciera lo menos inhumana o irracionalmente que fuera posible. Toda reforma o mejora específica en la que pudiera pensar un hombre sensato, si la reducimos a su principio, forma parte de la descripción completa de la mejora máxima que sea compatible con la continuidad de la tiranía, en el entendido de que esa mejora máxima sólo es posible en las condiciones más favorables. La mejora máxima de la tiranía exigiría, ante todo, que parte del poder de los mercenarios fuera transferido a los ciudadanos. Semejante transferencia no es absolutamente imposible, pero su realización sólo resulta segura en circuns-

tancias que el hombre no puede crear o que ningún hombre sensato querría crear (por ejemplo, un peligro extremo que amenace por igual a los mercenarios y a los ciudadanos, como el peligro de que Siracusa fuera conquistada y todos sus habitantes pasados a espada por los bárbaros). Un hombre sensato como Simónides creería merecer ser bien tratado por sus semejantes si pudiera inducir al tirano a actuar humanitaria o racionalmente en un área pequeña, o tal vez incluso en un solo caso en el que, sin su consejo, el tirano habría continuado actuando de manera inhumana o irracional. Jenofonte señala un ejemplo: la participación de Hierón en los juegos olímpicos y píticos. Si Hierón siguiera el consejo de Simónides de abandonar esta costumbre, mejoraría su reputación entre sus súbditos y en el mundo en general, e indirectamente beneficiaría a sus súbditos. Jenofonte deja al criterio del lector la sustitución de ese ejemplo por otro que el lector, fundándose en su propia experiencia, pudiera considerar más adecuado. La moraleja es que el sabio que por casualidad tenga oportunidad de influir en un tirano debería utilizar esa influencia para beneficiar a sus semejantes. Se podría decir que la lección es trivial. Pero sería más exacto decir que la lección era trivial en épocas anteriores, pues hoy pequeñas acciones como la de Simónides no se toman en serio debido a que nos hemos acostumbrado a esperar demasiado. Lo que no tiene nada de trivial es lo que aprendemos de Jenofonte acerca de cómo ha de proceder el sabio en su empresa, que está plagada de grandes dificultades e incluso de peligros.

Kojève niega nuestra tesis de que la tiranía buena sea una utopía. Para avalar su negación, menciona un ejemplo: el gobierno de Salazar. Yo nunca he estado en Portugal, pero por todo lo que he oído sobre ese país, me inclino a pensar que Kojève tiene razón, salvo que no estoy del todo seguro de si el régimen de Salazar no debería llamarse «postconstitucional» mejor que tiránico. Mas una golondrina no hace verano, y nosotros nunca negamos que fuera posible una buena tiranía en circunstancias muy favorables. Pero Kojève sostiene que Salazar no es una excepción. Él cree que las circunstancias favorables a una buena tiranía [que eran la excepción en el pasado] se dan hoy fácilmente [: las tiranías actuales están al servicio de las «ideas», o más exactamente se basan en la difusión de una ciencia verdadera o presunta]. Kojève sostiene que todos los tiranos actuales son buenos tiranos en el sentido de

Jenofonte. Él alude a Stalin. Indica en particular que la tiranía mejorada de acuerdo con las sugerencias de Simónides se caracteriza por la emulación estajanovista. Pero el régimen de Stalin sólo estaría a la altura de los criterios de Simónides si la introducción de la emulación estajanovista se hubiera visto acompañada de un descenso considerable en el uso de la NKVD o de los campos de «trabajo». ¿Llegaría Kojève al extremo de decir que Stalin podría viajar fuera del Telón de Acero, adonde le apeteciera, para hacer turismo, sin tener nada que temer? *(Hierón* 11.10 y 1.12.) ¿Llegaría Kojève al extremo de decir que todo el que vive tras el Telón de Acero es aliado de Stalin, o que Stalin considera camaradas suyos a todos los ciudadanos de la Rusia Soviética y de las otras «democracias populares»? *(Hierón* 11.11 y 11.14.)

Como quiera que sea, Kojève sostiene que la tiranía actual, e incluso quizá la tiranía clásica, no puede ser entendida a partir de los principios de Jenofonte, y que el marco de referencia clásico debe ser modificado radicalmente mediante la introducción de un elemento de origen bíblico. Él argumenta como sigue. Simónides mantiene que los honores son la meta suprema o única del tirano en particular y del tipo más elevado de ser humano (Amo) en general. Esto muestra que el poeta sólo ve la mitad de la verdad. La otra mitad la suministra la moralidad bíblica de Esclavos o Trabajadores. Las acciones de los hombres, y por tanto también las acciones de los tiranos, pueden ser provocadas, y a menudo lo son, por el deseo del placer derivado del éxito en la ejecución de su obra, sus proyectos o sus ideales. Existe la entrega a la obra propia, o a una causa, el trabajo «concienzudo» en el que no interviene ningún pensamiento de honor o gloria. Pero este hecho no debe inducirnos a minimizar hipócritamente la contribución esencial del deseo de honores o prestigio al perfeccionamiento del hombre. El deseo de prestigio, reconocimiento o autoridad es el motivo principal de todas las luchas políticas, y en particular de la lucha que lleva a un hombre al poder tiránico. Es perfectamente inobjetable que un político en ciernes o un tirano potencial trate de desalojar, sin otro objeto que su propia designación, al gobernante o gobernantes titulares, aunque sepa que de ningún modo está más capacitado que ellos para esa tarea. No hay razón para desaprobar este modo de proceder, pues el deseo de reconocimiento se transforma necesariamente, en todos los casos relevantes, en dedicación al trabajo por hacer o a una causa. La síntesis de la moralidad de los

Amos y la moralidad de los Esclavos es superior a los elementos que la integran.

[Para responder a esta objeción, hay que decir en primer lugar que] Simónides está muy lejos de aceptar la moralidad de los Amos o de mantener que el honor es la meta suprema del tipo humano más elevado. Al traducir uno de los pasajes cruciales (la última frase de Hierón 7.4), Kojève omite el término matizador *dokei* («ningún placer humano parece acercarse más a lo divino que el gozo que deparan los honores»). Y tampoco presta atención a lo que implica el hecho de que Simónides declare que el deseo de honor es la pasión dominante de los *andres* (a los que Kojève llama Amos), en tanto que distintos de los *anthropoi* (a los que llama Esclavos). [Pues, según Jenofonte, y por tanto según su Simónides, el *anêr* no es de ningún modo el tipo humano más elevado]. El tipo humano más elevado es el sabio. Un hegeliano no tendrá dificultad para admitir que, dado que el sabio se distingue del Amo, tendrá algo importante en común con el Esclavo. Tal era, ciertamente, la opinión de Jenofonte. En el enunciado de los principios del Amo, que él confía a Simónides, el poeta no puede evitar admitir implícitamente la unidad de la especie humana que su enunciado niega explícitamente. Y la unidad de la especie humana es de creer que la verá más fácilmente el Esclavo que el Amo. No se caracteriza a Sócrates adecuadamente llamándolo Amo. Jenofonte lo contrapone a Iscómaco, que es el prototipo del *kalos te kagathos anêr*. Dado que el trabajo y el saber que son los mejores para el tipo representado por Iscómaco es la agricultura y Sócrates no era agricultor, Sócrates no era un *kalos te kagathos anêr*. Como dice explícitamente Licón, Sócrates era un *kalos te kagathos anthropos* (*Banquete* 9.1; *Económico* 6.8, 12). En este contexto, nótese, es característico que en el pasaje del *Hierón* que trata de caballeros que viven bajo un tirano (10.3), Simónides omita *andres: kaloí te kagathoi andres* no podrían vivir felizmente bajo un tirano por bueno que fuera (compárese *Hierón* 9.6 y 5.1-2). Jenofonte indica su opinión del modo más sucinto al no mencionar la hombría en sus dos listas de las virtudes de Sócrates. Él ve en la actividad militar de Sócrates un signo, no de su hombría, sino de su justicia (*Recuerdos de Sócrates* IV 4.1).

Dado que Jenofonte, o bien su Simónides, no creían que los honores fueran el bien supremo, o dado que no aceptaban la moralidad de los Amos, no parece necesario completar su enseñanza mediante un

elemento tomado de la moralidad de los Esclavos o Trabajadores. Según los clásicos, el bien supremo es una vida dedicada a la sabiduría o a la virtud, mientras que el honor no es más que una recompensa, muy agradable, sí, pero secundaria y prescindible. Lo que Kojève llama el placer que nace del trabajo bien hecho o de la realización de los proyectos e ideales propios, es lo que los clásicos llamaban el placer que brota de la actividad virtuosa o noble. La interpretación clásica parece más ceñida a los hechos. Kojève alude al placer que un niño o un pintor solitarios pueden obtener de ejecutar bien sus proyectos. Pero uno puede imaginar fácilmente a un ladrón de cajas fuertes que obtiene placer ejecutando sus planes a la perfección, y sin pararse a pensar en recompensas externas (riqueza o admiración por su maestría) que cosecha. Artistas los hay en todos los caminos de la vida. Pero no da lo mismo qué tipo de «trabajo» sea la fuente del placer desinteresado: si el trabajo es delictivo o inocuo, si es mero juego o va en serio, etc. Si al reflexionar uno tiene presente esta observación, llega a la conclusión de que la clase más elevada de ocupación, o la única ocupación que es verdaderamente humana, es la actividad noble o virtuosa, o el trabajo noble o virtuoso. Si uno es aficionado a este modo de ver las cosas, uno puede decir que el trabajo noble es la síntesis efectuada por los clásicos entre la moralidad de la nobleza desocupada y la moralidad del trabajo innoble (cf. Platón, *Menón* 81d3ss.).

Simónides tiene razón, por tanto, al decir que el deseo de honores es el motivo supremo de los hombres que aspiran al poder tiránico. Kojève parece pensar que un hombre puede aspirar al poder tiránico principalmente porque se siente atraído por tareas «objetivas» del máximo rango, por tareas cuya ejecución requiere poder tiránico, y que este motivo transformará radicalmente su deseo de honor o reconocimiento. Los clásicos negaron que esto fuera posible. A ellos les sorprendía más el parecido entre el tirano de Kojève y el hombre que se siente más atraído al robo de cajas fuertes por sus emocionantes problemas que por las recompensas aparejadas. Uno no puede convertirse en tirano y seguir siéndolo sin rebajarse a hacer cosas viles; por tanto, un hombre que se respete a sí mismo no aspirará al poder tiránico. Pero Kojève podría objetar que esto no prueba todavía que el tirano esté motivado principal o exclusivamente por el deseo de honor o prestigio. Puede que esté motivado, por ejemplo, por un deseo equivocado de benefi-

ciar a sus semejantes. Esta defensa sería válida si el error fuera difícil de evitar en estas cuestiones. Pero es fácil saber que la tiranía es vil; todos aprendemos de niños que uno no debe dar a los demás mal ejemplo y que uno no debe hacer cosas viles para alcanzar el bien que pueda resultar de ellas. El tirano potencial o real no sabe lo que sabe todo niño bien criado y razonable, pues está cegado por la pasión. ¿Por qué pasión? La respuesta más caritativa es que está cegado por el deseo de honores y prestigio.

Las síntesis obran milagros. La síntesis de moralidad clásica y bíblica propuesta por Kojève o Hegel obra el milagro de producir una moralidad asombrosamente laxa a partir de dos moralidades que plantean exigencias de autocontrol muy estrictas. Ni la moralidad bíblica ni la clásica nos animan a tratar de desalojar de sus puestos, por mor de nuestro ascenso o nuestra gloria, a hombres que hacen el trabajo requerido tan bien como podríamos hacerlo nosotros. (Considérese Aristóteles, *Política* 1271a10-19.) Ni la moralidad bíblica ni la clásica animan a todos los hombres de Estado a tratar de extender su autoridad sobre todos los hombres para así lograr un reconocimiento universal. No parece acertado que Kojève, con sus palabras, anime a otros a un modo de conducta al que él nunca se rebajaría con sus obras. Si no olvidara lo que sabe perfectamente, le sería dado ver que no hay necesidad alguna de recurrir a un milagro para entender la enseñanza moral y política de Hegel. Hegel prolongó, y en cierto modo radicalizó, la tradición moderna que emancipó las pasiones y por tanto la «porfía». Esa tradición fue iniciada por Maquiavelo y perfeccionada por hombres tales como Hobbes y Adam Smith. Nació mediante una ruptura consciente con las estrictas exigencias morales hechas tanto por la Biblia como por la filosofía clásica; tales exigencias fueron explícitamente rechazadas como demasiado estrictas. La enseñanza política o moral de Hegel es, de hecho, una síntesis: es una síntesis de la política socrática y la maquiavélica o hobbesiana. Kojève sabe tan bien como el que más que la enseñanza fundamental de Hegel respecto al Amo y el Esclavo se basa en la doctrina hobbesiana del estado de naturaleza. Si la doctrina de Hobbes sobre el estado de naturaleza es abandonada *en pleine connaissance de cause* (como de hecho habría que abandonarla), la enseñanza fundamental de Hegel perderá la evidencia que, según parece, todavía posee para Kojève. La doctrina de Hegel es mucho más elaborada que la de

Hobbes, pero es una pura construcción intelectual, como lo es esta última. Ambas doctrinas entienden la sociedad humana partiendo del supuesto falso de que el hombre, como hombre, es pensable como un ser que carece de la conciencia de restricciones sagradas o como un ser que es guiado por el solo deseo de reconocimiento.

Pero es probable que Kojève se ponga un tanto impaciente con lo que, me temo, él podría llamar nuestras *niaiseries* victorianas o previctorianas. Probablemente sostendrá que toda la discusión precedente es irrelevante porque se basa en un supuesto dogmático. Hemos supuesto, en efecto, que el concepto clásico de tiranía se deriva de un análisis adecuado de los fenómenos sociales fundamentales. Los clásicos entienden la tiranía como lo contrario del mejor régimen, y sostienen que el mejor régimen es el gobierno de los mejores o aristocracia. Pero la aristocracia, argumenta Kojève, es el gobierno de una minoría sobre la mayoría de los ciudadanos o de los residentes adultos de un territorio dado, gobierno que se apoya, en último término, en la violencia o el terror. ¿No sería más adecuado, entonces, admitir que la aristocracia es una forma de tiranía? Sin embargo, Kojève parece creer que la fuerza o el terror son indispensables en todo régimen, al tiempo que no cree que todos los regímenes sean igualmente buenos o malos y, por tanto, igualmente tiránicos. Si le entiendo bien, está convencido de que «el Estado universal y homogéneo» es, sencillamente, el mejor orden social. Para evitar enredarnos en una dificultad meramente verbal, enunciaré su opinión como sigue: el Estado universal y homogéneo es el único que es esencialmente justo; la aristocracia de los clásicos, en particular, es esencialmente injusta. [Para probar su tesis, Kojève procede del modo siguiente. A diferencia del marxismo, pero de acuerdo con el estajanovismo, supone que el principio de la justicia es: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según su mérito». Un Estado es esencialmente justo si, según su principio vital, en él se da una «igualdad de oportunidades», es decir, si todo ser humano tiene la oportunidad de merecer ser bien tratado por la sociedad y si obtiene la recompensa justa por sus méritos u obtiene lo que es bueno para él. Puesto que no hay ninguna razón válida para suponer que la capacidad para realizar acciones meritorias vaya ligada al sexo, a la belleza, a la raza, al país de origen, a la fortuna, etc., la discriminación por sexo, por fealdad, etc., es injusta. La única recompensa justa del servicio son los honores, y en consecuencia

la única recompensa justa de un servicio extraordinario es un gran poder. Pero el servicio más grande no puede ser prestado más que por los Sabios, que son los únicos que tienen el discernimiento suficiente para otorgar a cada uno lo que merece o lo que es bueno para él. En un Estado verdaderamente justo o no tiránico, todo el control estará, por tanto, en manos de los Sabios, y la jerarquía social corresponderá exactamente a la jerarquía del mérito, y nada más que del mérito. Esto es, naturalmente, lo que Platón quería decir en su *República,* que representa el pensamiento de la literatura clásica más próximo a la justa comprensión del Estado no tiránico. Pero la mejor república, según Platón, aunque sea en principio homogénea, está claro que no es universal. Hace falta ser ciudadano por nacimiento, hijo de un padre ciudadano y de una madre ciudadana, para tener derecho de residir en sus confines, por no hablar del derecho al poder. Es decir, que Platón, contrariamente a su intención, no reclamaba el gobierno de los Sabios a secas. Contradiciéndose a sí mismo, reclamaba el gobierno de los Sabios del país. Sin otra razón que la que se desprende de la práctica general de la humanidad, es decir, por una razón que él mismo rechaza explícitamente como mal, Platón transformó el principio racional del «poder absoluto de los Sabios» por una consideración que no guarda relación alguna con la justa consideración del mérito o del mérito posible, que es la única consideración conveniente o justa. Sólo un Estado que sea, no solamente homogéneo, sino universal puede ser absolutamente justo o no tiránico. De hecho, sólo el Estado universal puede ser realmente homogéneo o «sin clases»].

Para ver la concepción clásica a una luz adecuada, supongamos [—y a Kojève no le parecerá que sea mucho suponer—] que los sabios no deseen gobernar. Es muy improbable que los ignorantes obliguen a los sabios a gobernarlos. Pues los sabios no pueden gobernar como sabios si no tienen un poder absoluto o si son en algún sentido responsables ante los ignorantes. Ningún atolladero en el que se puedan encontrar los ignorantes podría ser lo bastante grande como para inducirles a entregar el control absoluto a los sabios, cuya primera medida probablemente sería expulsar de la ciudad a todo el que tuviera más de diez años (Platón, *La república* 540d-541a). Por tanto, lo que pretende ser gobierno absoluto de los sabios será, en realidad, gobierno absoluto de los ignorantes. Pero si esto

sucede, el Estado universal parecería ser imposible. Pues el Estado universal requiere un acuerdo universal acerca de los principios fundamentales, y tal acuerdo sólo es posible sobre la base del verdadero conocimiento o de la sabiduría. El acuerdo basado en la opinión nunca puede llegar a ser un acuerdo universal. Todo credo que aspire a la universalidad, es decir, a ser universalmente aceptado, necesariamente provoca un credo contrario que también aspira a ser universal. La difusión entre los ignorantes del genuino conocimiento adquirido por los sabios de nada serviría, pues, al difundirlo o diluirlo, el conocimiento se transforma inevitablemente en opinión, prejuicio o mera creencia. Lo máximo que cabría esperar en la dirección de la universalidad es, entonces, un gobierno absoluto de ignorantes que controlen aproximadamente la mitad del planeta, mientras que la otra mitad sería gobernada por otros ignorantes. No es evidente que la desaparición de todos los Estados salvo dos sea una bendición. Pero sí que es evidente que el gobierno absoluto de los ignorantes es menos deseable que su gobierno limitado: los ignorantes deberían gobernar sometidos a la ley. Además, es más probable que en una situación que sea propicia a un cambio radical la ciudadanía siga por una vez el consejo de un sabio o un padre fundador y adopte un código de leyes elaborado por él, que no que lleguen a someterse alguna vez a un gobierno perpetuo y absoluto de una sucesión de hombres sabios. Sin embargo, las leyes han de ser aplicadas o están necesitadas de interpretación. Por tanto, la plena autoridad sometida a la ley ha de darse a hombres que, gracias a su buena educación, sean capaces de «completar» las leyes *(Recuerdos de Sócrates* IV 6.12) o de interpretarlas equitativamente. La autoridad «constitucional» debería ser otorgada a hombres equitativos *(epieikeis),* es decir, a caballeros —preferiblemente a un patriciado urbano que obtiene sus ingresos del cultivo de sus propiedades rústicas—. Es cierto que, al menos en parte, se debe a un puro accidente —el accidente del nacimiento— que un individuo dado pertenezca o no a la clase de los caballeros y haya tenido, por tanto, ocasión de ser educado del modo adecuado. Pero en ausencia de un gobierno absoluto de los sabios, por una parte, y por otra de un grado de abundancia que sólo es posible sobre la base de un progreso tecnológico ilimitado, con todos sus terribles riesgos, la alternativa aparentemente justa a la aristocra-

cia, manifiesta o disfrazada, será la revolución permanente, es decir, un caos permanente en el que la vida no sólo será mala y corta, sino también brutal. No sería difícil mostrar que el argumento clásico no puede despacharse tan fácilmente como hoy suele pensarse, y que la democracia liberal o constitucional se aproxima más a lo que los clásicos exigían que cualquier alternativa que sea viable en nuestro tiempo. En último término, con todo, el argumento clásico deriva su fuerza del supuesto de que los sabios no desean gobernar.

Al discutir el problema fundamental que se refiere a la relación de la sabiduría con el gobierno o con la tiranía, Kojève parte de la observación de que, al menos hasta ahora, no ha habido hombres sabios, sino a lo sumo hombres que aspiraban a la sabiduría, es decir, filósofos. Dado que el filósofo es el hombre que dedica toda su vida a la búsqueda de la sabiduría, no tiene tiempo para actividad política de ninguna clase: no es posible que el filósofo desee gobernar. Su única exigencia a los políticos es que lo dejen en paz. Él justifica su exigencia declarando sinceramente que su actividad es puramente teórica y no interfiere en modo alguno con los asuntos de los políticos. Esta solución tan sencilla se presenta a primera vista como la consecuencia estricta de la definición del filósofo. Sin embargo, un poco de reflexión revela que adolece de una grave deficiencia. El filósofo no puede vivir una vida absolutamente solitaria, pues la «certeza subjetiva» legítima y la «certeza subjetiva» del lunático son indistinguibles. La genuina certeza ha de ser «intersubjetiva». Los clásicos eran plenamente conscientes de la debilidad inherente al espíritu del individuo. De aquí que su doctrina sobre la vida filosófica sea una doctrina sobre la amistad: el filósofo, como filósofo, está necesitado de amigos. Para ser útiles al filósofo en su filosofar, sus amigos han de ser competentes: han de ser a su vez filósofos en acto o en potencia, es decir, miembros de la «elite» natural. La amistad presupone una cierta medida de acuerdo consciente. Las cosas respecto a las cuales los amigos filósofos han de estar de acuerdo no pueden ser verdades conocidas o evidentes. Pues la filosofía no es sabiduría, sino búsqueda de la sabiduría. Las cosas respecto a las cuales los amigos filósofos están de acuerdo serán, por tanto, opiniones o prejuicios. Pero es forzoso que haya múltiples opiniones o prejuicios. De ahí que haya múltiples grupos de amigos filosóficos: la filosofía, a diferencia de la sabiduría, aparece necesariamente en forma de escuelas filo-

sóficas o de sectas. La amistad, tal como la entendieron los clásicos, no ofrece, por tanto, solución al problema de la «certeza subjetiva». Es forzoso que la amistad conduzca o consista en el cultivo y perpetuación de prejuicios comunes por parte de un grupo, estrechamente unido, de espíritus afines. Ella es, por tanto, incompatible con la idea de la filosofía. El filósofo ha de abandonar el círculo cerrado y encantado de los «iniciados» si es que pretende seguir siendo filósofo. Ha de salir a la plaza pública; el conflicto con los políticos no puede evitarse. Y este conflicto por sí mismo, por no hablar de su causa o su efecto, es una acción política.

Toda la historia de la filosofía testimonia que el peligro elocuentemente descrito por Kojève es inevitable. También tiene razón al decir que el peligro no puede evitarse abandonando la secta en favor de lo que él considera su sustituto moderno, la República de la Letras. Es verdad que la República de las Letras carece de la estrechez de la secta: comprende a hombres de todos los credos filosóficos. Pero, precisamente por esta razón, el primer artículo de la constitución de la República de las Letras estipula que ningún credo filosófico ha de ser tomado demasiado en serio o que todo credo filosófico ha de ser tratado con el mismo respeto que cualquier otro. La República de las Letras es relativista. Y si trata de evitar esta trampa, se convierte en ecléctica. Cierta vía intermedia e imprecisa, que quizá sólo resulta tolerable para los miembros menos estrictos de los diferentes credos cuando están sumidos en el sopor, es establecida como La Verdad o como Sentido Común; conflictos importantes e irrefrenables son despachados como meramente «semánticos». Mientras la secta es reducida, pues se interesa apasionadamente por los verdaderos problemas, la República de las Letras es amplia por ser indiferente a los problemas verdaderos: prefiere el acuerdo a la verdad, o a la búsqueda de la verdad. Si hemos de elegir entre la secta y la República de las Letras, debemos elegir la secta. Y no servirá que abandonemos la secta en favor del partido, o más exactamente —dado que un partido que no sea partido de masas sigue siendo algo así como una secta— del partido de masas. Pues el partido de masas no es otra cosa que una secta con una cola desproporcionadamente larga. La «certeza subjetiva» de los miembros de la secta, y especialmente de los hermanos más débiles, puede verse incrementada si los principios de la secta son repetidos por millones de loros en vez

de por unas pocas docenas de seres humanos, pero, evidentemente, esto no afecta a la pretensión de «verdad objetiva» de los principios en cuestión. Por más que detestemos el silencio o el susurro snob de la secta, más aún detestamos el ruido salvaje de los altavoces del partido de masas. El problema enunciado por Kojève no se soluciona, por tanto, abandonando la distinción entre los que son capaces de pensar y están dispuestos a hacerlo y los que no. Si tenemos que elegir entre la secta y el partido, debemos elegir la secta.

Pero ¿debemos elegir la secta? La premisa decisiva del argumento de Kojève es que la filosofía «implica necesariamente 'certezas subjetivas' que no son 'verdades objetivas' o, dicho de otro modo, que son prejuicios». Pero la filosofía en el sentido original del término no es más que conocimiento de la propia ignorancia. La «certeza subjetiva» de que uno no sabe coincide con la «verdad objetiva» de esa certeza. Pero uno no puede saber que no sabe sin saber lo que no sabe. Lo que Pascal dijo, con intención antifilosófica, acerca de la impotencia del dogmatismo y el escepticismo, es la única justificación posible de la filosofía, que como tal no es ni dogmática ni escéptica, y menos aún «decisionista», sino zetética (o escéptica en el sentido original del término). La filosofía como tal no es sino genuina consciencia de los problemas, es decir, de problemas fundamentales y abarcadores. Es imposible pensar sobre estos problemas sin inclinarse a una solución, a una u otra de las escasas soluciones típicas. Con todo, en tanto no haya sabiduría sino sólo búsqueda de la sabiduría, la evidencia de todas las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas. Por tanto, el filósofo deja de ser filósofo en el momento en que la «certeza subjetiva» de una solución pasa a ser más fuerte que su conciencia del carácter problemático de tal solución. En ese preciso instante nace el sectario. El peligro de sucumbir a la atracción de las soluciones es esencial a la filosofía, la cual, si no corriera este peligro, degeneraría en un mero jugar con problemas. Pero el filósofo no sucumbe necesariamente a este peligro, como muestra Sócrates, que nunca perteneció a una secta y nunca fundó una. E incluso si los amigos filosóficos se ven obligados a ser miembros de una secta o a fundar una, no son necesariamente miembros de una y la misma secta: *amicus Plato*.

Llegados a este punto, parece que nos contradecimos a nosotros mismos. Pues, si Sócrates es el representante *par excellence* de la vida

filosófica, no es posible que el filósofo se conforme con un grupo de amigos filosóficos, sino que tiene que salir a la plaza pública, donde, como todo el mundo sabe, Sócrates pasó buena parte o la mayor parte de su tiempo. Sin embargo, el propio Sócrates sugirió que no hay diferencia esencial entre la ciudad y la familia, y la tesis de Friedrich Mentz —*Socrates nec officiosus maritus nec laudandus paterfamilias* (Leipzig 1716)— es defendible: Jenofonte llega al extremo de no contar al marido de Jantipa entre los hombres casados *(El banquete, in fine)*.

Esta dificultad no puede ser discutida aquí salvo en el contexto de un problema exegético limitado. Jenofonte indica en el *Hierón* que la motivación de la vida filosófica es el deseo de ser honrado o admirado por una pequeña minoría, y en último término el deseo de «autoadmiración», mientras que la motivación de la vida política es el deseo de amor, es decir, de ser amado por seres humanos, con independencia de sus cualidades. Kojève rechaza de plano esta concepción. Es de la opinión de que el filósofo y el gobernante o tirano están igualmente motivados por el deseo de satisfacción, es decir, de reconocimiento (honor) y en último término de reconocimiento universal, y que ninguno de los dos está motivado por un deseo de amor. A un ser humano se le ama porque es, y con independencia de lo que hace. Por consiguiente, el amor tiene su lugar natural en la familia, no en las esferas públicas de la política y la filosofía. Kojève considera particularmente desafortunado que Jenofonte trate de establecer un nexo entre el deseo «tiránico» y el deseo sexual. Está igualmente en contra de la sugerencia de que, mientras el tirano está guiado por el deseo de reconocimiento por parte de otros, al filósofo le interesa exclusivamente «admirarse a sí mismo»; el filósofo satisfecho de sí mismo no es distinguible, como tal, del lunático satisfecho de sí mismo. De modo que al filósofo le interesa necesariamente la aprobación o admiración por parte de otros y no puede evitar complacerse en ella cuando la recibe. Es prácticamente imposible decir si el motivo principal del filósofo es el deseo de admiración o el deseo de placeres que proceden del entendimiento. La distinción misma carece de sentido práctico a menos que asumamos gratuitamente que hay un Dios omnisciente que exige de los hombres un corazón puro.

Hay que reconocer que lo que Jenofonte indica en el *Hierón* acerca de las motivaciones de los dos géneros de vida es incompleto [, vergonzosamente incompleto]. ¿Cómo es posible que un hombre que está

en sus cabales haya pasado por alto el papel que desempeña la ambición en la vida política? ¿Cómo es posible que un amigo de Sócrates haya pasado por alto el papel que desempeña el amor en la vida filosófica? Por sí solo, el discurso de Simónides sobre el honor, por no decir nada de los demás escritos de Jenofonte, prueba abundantemente que lo que Jenofonte indica en el *Hierón* acerca de las motivaciones de los dos géneros de vida es deliberadamente incompleto. Es incompleto porque obedece a un absoluto desconocimiento de todo salvo de lo que cabe llamar la diferencia más fundamental entre el filósofo y el gobernante. Para entender esta diferencia, se ha de partir del deseo que tienen en común el filósofo y el gobernante, y en realidad todos los hombres. Todos los hombres desean «satisfacción». Pero la satisfacción no puede ser identificada con el reconocimiento, ni siquiera con un reconocimiento universal. Los clásicos identificaban la satisfacción con la felicidad. La diferencia entre el filósofo y el político será, por tanto, una diferencia con respecto a la felicidad. La pasión dominante del filósofo es el deseo de verdad, es decir, de conocimiento del orden eterno, o la causa o causas eternas del todo. Cuando levanta la vista en busca del orden eterno, todas las cosas humanas y todas las preocupaciones humanas se le revelan con toda claridad como despreciables y efímeras, y nadie puede encontrar una felicidad sólida en lo que sabe que es despreciable y efímero. De modo que pasa por la misma experiencia en lo que respecta a las cosas humanas, o mejor al hombre mismo, que el hombre de altas ambiciones en lo tocante a las metas mezquinas y estrechas, o la felicidad alicorta, del común de los mortales. El filósofo, al ser el hombre de más amplias miras, es el único que puede ser descrito adecuadamente como aquel que posee *megaloprepeia,* que se suele traducir por «magnificencia» (Platón, *La república* 486a). O, como indica Jenofonte, el filósofo es el único hombre que es verdaderamente ambicioso. Preocupado sobre todo por los seres eternos, las «ideas», y por tanto también por la «idea» de hombre, se interesa lo menos posible por seres humanos individuales y perecederos, y por tanto por su propia «individualidad», o su cuerpo, así como por la suma total de todos los seres humanos individuales y su sucesión «histórica». Conoce lo menos posible el camino que lleva a la plaza pública, por no hablar de la plaza misma, y no está mejor informado de si su mismo vecino es una ser humano o algún otro animal (Platón, *Teéteto* 173c8-d1, 174b1-6). El

hombre político debe rechazar todo esto. No puede tolerar esta devaluación radical del hombre y de todas las cosas humanas (Platón, *Las leyes* 804b5-c1). Él no podría dedicarse a su trabajo de todo corazón y sin reservas si no otorgara importancia absoluta al hombre y a las cosas humanas. Él debe «cuidarse» de los seres humanos como tales. Él está esencialmente apegado a los seres humanos. Este apego está en el fondo de su deseo de gobernar a seres humanos, o de su ambición. Pero gobernar a seres humanos significa servirles. Ciertamente, el apego a seres humanos que nos impulsa a servirles bien puede llamarse amor a esos seres humanos. El apego a los seres humanos no es peculiar del gobernante; es característico de todos los hombres en tanto que hombres. La diferencia entre el político y el particular es que en el caso del primero el apego debilita todos los intereses privados; el político es consumido por el deseo erótico, no por este o aquel ser humano, o por unos pocos, sino por la gran multitud, por el *demos* (Platón, *Gorgias* 481d1-5, 513d7-8; *La república* 573e6-7, 574e2, 575a1-2) y, en principio, por todos los seres humanos. Pero el deseo erótico anhela reciprocidad: el político desea ser amado por todos sus súbditos. El político se caracteriza por su interés por ser amado por todos los seres humanos con independencia de su índole.

A Kojève no le resultará difícil conceder que el hombre de familia puede ser caracterizado por el «amor» y el gobernante por el «honor». Pero si, como hemos visto, el filósofo guarda con el gobernante una relación semejante a la que guarda el gobernante con el hombre de familia, no puede haber dificultad en caracterizar al gobernante, en tanto que distinto del filósofo, por el «amor», y al filósofo por el «honor». Además, con anterioridad al advenimiento del Estado universal, el gobernante se interesa y se preocupa por sus propios súbditos, en tanto que distintos de los súbditos de otros gobernantes, al igual que la madre se interesa y se preocupa por su propio hijo en tanto que distinto de los hijos de otras madres; y el interés o preocupación por lo que es de uno mismo es lo que a menudo se quiere decir con «amor». El filósofo, por otra parte, se interesa por lo que nunca puede convertirse en propiedad privada o exclusiva. Así que no podemos aceptar la doctrina de Kojève en lo relativo al amor. Según él, amamos a alguien [«por su ser puro y simple, cualquiera que sea», es decir] «porque *es* y con independencia de lo que *hace*». Él hace referencia a la madre que ama a su hijo

a pesar de todos sus fallos. Pero, digámoslo una vez más, la madre ama a su hijo, no porque es, sino porque es el hijo de ella, o porque tiene la índole de ser hijo de ella. (Compárese Platón, *La república* 330c3-6). [Amamos a los hombres a causa de lo que son. Poseen cualidades amables, una de las cuales es un *je ne sais quoi,* y a menudo advertimos estas cualidades por un simple gesto de estos hombres, una sonrisa por ejemplo].

Pero si el filósofo está radicalmente desapegado de los seres humanos como seres humanos, ¿por qué comunica su saber, o sus indagaciones, a otros? ¿Cómo es que ese mismo Sócrates que decía que el filósofo ni siquiera conoce el camino a la plaza pública estaba casi constantemente en la plaza pública? ¿Por qué ese mismo Sócrates, que decía que el filósofo apenas sabe si su vecino es un ser humano, por qué estaba tan bien informado sobre tantos detalles triviales respecto a sus vecinos? El radical desapego del filósofo respecto a los seres humanos ha de ser compatible, por tanto, con el apego a los seres humanos. Mientras trata de trascender la humanidad (pues la sabiduría es divina) o mientras trata de ocuparse únicamente de morir y de estar muerto a todas las cosas humanas, el filósofo no puede evitar vivir como ser humano que, como tal, no puede estar muerto a los intereses humanos, aunque su alma no estará en estos intereses. El filósofo no puede dedicar su vida a su propio trabajo a menos que otras personas se hagan cargo de las necesidades de su cuerpo. La filosofía sólo es posible en una sociedad en la que haya «división» del trabajo. El filósofo necesita los servicios de otros seres humanos y tiene que pagar por ellos con servicios propios si no quiere ser reprobado como ladrón o estafador. Pero la necesidad que tiene el hombre de los servicios de otros hombres se funda en el hecho de que el hombre es por naturaleza un animal social o de que el individuo humano no es autosuficiente. Hay, en consecuencia, un apego natural del hombre por el hombre que es previo a todo cálculo de beneficios mutuos. Este apego natural a los seres humanos se debilita en el caso del filósofo por su apego a las cosas eternas. Por otra parte, el filósofo es inmune al disolvente más común y más poderoso del apego natural del hombre por el hombre, el deseo de tener más de lo que uno ya tiene y, en particular, de tener más de lo que otros tienen; pues él tiene la mayor autosuficiencia que es humanamente posible. Por eso el filósofo no dañará a nadie. Si bien no

puede evitar estar más apegado a su familia y a su ciudad que los extranjeros, está libre de los engaños alimentados por los egoísmos colectivos; su benevolencia o humanidad se extiende a todos los seres humanos con los que entra en contacto (*Recuerdos de Sócrates* I 2.60-61; 6.10; IV 8.11). Dado que se percata perfectamente de los límites puestos a toda acción humana y a toda planificación (pues lo que ha venido al ser también debe perecer), no espera la salvación o la satisfacción del hecho de que se establezca el orden social absolutamente mejor. Por tanto, no se comprometerá en actividades revolucionarias o subversivas. Pero tratará de ayudar a sus semejantes mitigando, en la medida en que esté en su mano, los males que son inseparables de la condición humana. (Platón, *Teéteto* 176a5-b1; *Carta séptima* 331c7-d5; Aristóteles, *Política* 1301a39-b2). En particular, dará consejos a su ciudad o a otros gobernantes. Dado que todo consejo de esta clase presupone amplias reflexiones que como tales son cometido del filósofo, primero deberá haberse convertido en filósofo político. Después de esta preparación, actuará como lo hizo Simónides al hablar con Hierón, o Sócrates al hablar con Alcibíades, Critias, Cármides, Critóbulo, el joven Pericles y otros.

El apego a seres humanos en tanto que seres humanos no es peculiar del filósofo. En tanto que filósofo, está apegado a un tipo particular de ser humano, a saber, a filósofos reales o potenciales o a sus amigos. Su apego a sus amigos es más profundo que su apego a otros seres humanos, incluso a los más cercanos y queridos, como muestra Platón con claridad casi escandalosa en el *Fedón*. El apego del filósofo a sus amigos se basa, en primer lugar, en la necesidad que surge de la deficiencia de la «certeza subjetiva». Con todo, a menudo vemos a Sócrates inmerso en conversaciones de las que no puede haber sacado ningún tipo de beneficio [y que tampoco son explicadas suficientemente por su bondad humana. Estamos forzados a admitir que Sócrates actuaba por su *eros*]. Trataremos de explicar lo que esto significa de un modo popular y, por tanto, poco ortodoxo. El intento del filósofo de captar el orden eterno es necesariamente un ascenso desde las cosas perecederas que, como tales, reflejan ese orden eterno. De todas las cosas perecederas que nos son conocidas, las que reflejan ese orden en mayor medida, o son más semejantes a ese orden, son las almas de los hombres. Pero las almas de los hombres reflejan el orden eterno en grados diversos. Un

alma que esté en buen estado o sana lo refleja en mayor grado que un alma que sea caótica o enferma. El filósofo que, como tal, ha tenido un atisbo del orden eterno [(pues tal atisbo está implicado en toda conciencia real del problema)] es, por tanto, particularmente sensible a la diferencia entre las almas humanas. En primer lugar, él es el único que sabe qué es un alma sana o bien ordenada. En segundo lugar, precisamente porque ha alcanzado un atisbo del orden eterno, no puede evitar que le agrade intensamente el aspecto de un alma sana o bien ordenada, ni puede evitar que le desagrade intensamente el aspecto de un alma enferma o caótica, con independencia de sus propias necesidades y de su propio provecho. Por consiguiente, no puede evitar estar apegado a hombres de alma bien ordenada: desea «estar junto» a tales hombres todo el tiempo. Admira a estos hombres, no por ningún servicio que le puedan prestar, sino simplemente porque son lo que son. Por otra parte, no puede evitar que le repugnen las almas mal ordenadas. Evita cuanto puede a los hombres de almas mal ordenadas al tiempo que trata, por supuesto, de no ofenderlos. *Last but not least,* es sumamente sensible a la promesa de un orden bueno o malo, o de felicidad o desdicha, formulada por las almas de los jóvenes. Por eso no puede evitar desear, con independencia de sus propias necesidades y de su propio provecho, que aquellos jóvenes cuyas almas sean aptas por naturaleza para ello adquieran el buen orden para sus almas. Pero el orden bueno del alma consiste en filosofar. El filósofo, por tanto, siente un vivo deseo de educar filósofos potenciales simplemente porque no puede evitar amar las almas bien ordenadas.

Pero ¿no hemos sustituido subrepticiamente al filósofo por el sabio? ¿No posee el filósofo del que hemos hablado conocimiento de muchísimas cosas importantes? Por ser la filosofía el conocimiento de nuestra ignorancia respecto a las cosas más importantes, es imposible sin algún conocimiento acerca de las cosas más importantes. Al darnos cuenta de que ignoramos las cosas más importantes, nos damos cuenta al mismo tiempo de que las cosas más importantes para nosotros, o la única cosa necesaria, es la búsqueda del conocimiento de las cosas más importantes, o filosofía. Dicho de otro modo, nos damos cuenta de que sólo filosofando puede el alma del hombre pasar a estar bien ordenada. Sabemos cuán fea o deforme es el alma del presuntuoso; pero todo el que cree que sabe, cuando en realidad no sabe, es un presuntuoso. Con

todo, este tipo de observaciones no demuestran el supuesto, por ejemplo, de que el alma bien ordenada sea más semejante al orden eterno, o a la causa eterna del todo, que el alma caótica. Y no es necesario que uno presuponga esto para que sea filósofo, como muestran Demócrito y otros presocráticos, por no hablar de los modernos. Si uno no lo presupone, se verá forzado, según parece, a explicar el deseo del filósofo de comunicar sus pensamientos apelando a su necesidad de remediar la deficiencia de su «certeza subjetiva» o a su deseo de reconocimiento o a su bondad humana. Debemos dejar abierta la cuestión de si uno puede explicar así, sin verse forzado a usar hipótesis *ad hoc,* el placer inmediato que siente el filósofo cuando ve un alma bien ordenada o el placer inmediato que sentimos nosotros al observar signos de nobleza humana.

Puede que hayamos explicado por qué el filósofo siente el vivo deseo —no a pesar sino debido a su radical desapego de los seres humanos como tales— de educar a cierto tipo de seres humanos. Pero ¿no puede decirse exactamente lo mismo del tirano o gobernante? ¿No puede un gobernante, de modo parecido, estar persuadido de la futilidad última de todas las causas humanas? Es innegable que el desapego de los seres humanos, o lo que se conoce popularmente como la actitud del filósofo hacia todas las cosas que están expuestas al poder del azar, no es exclusivo del filósofo. Pero un desapego de los intereses humanos que no esté constantemente alimentado por un genuino apego a las cosas eternas, es decir, por el filosofar, está condenado a marchitarse o a degenerar en una estrechez de miras desprovista de vitalidad. También el gobernante trata de educar a seres humanos y también él se mueve por amor de alguna clase. Jenofonte indica su opinión sobre el amor del gobernante en la *Ciropedia,* que es, al menos a primera vista, su descripción del gobernante más grande. El Ciro de Jenofonte es una naturaleza fría y sin eros. Es decir, el gobernante no está motivado por un eros verdadero o socrático, pues no sabe qué es un alma bien ordenada. El gobernante conoce la virtud política, y nada impide que sea atraído por ella; pero la virtud política, o la virtud de quien no es filósofo, es una cosa mutilada; por tanto no puede suscitar más que una sombra o una imitación del genuino amor. El gobernante está dominado en realidad por el amor que se basa en la necesidad en el sentido habitual de necesidad, o por el amor mercenario; pues «todos

los hombres por naturaleza creen que aman las cosas que creen que les benefician» (*Económico* 20.29). En el lenguaje de Kojève, el gobernante se interesa por seres humanos porque le interesa ser reconocido por ellos. Esto explica, de paso, por qué las indicaciones que da el *Hierón* acerca del amor son tan llamativamente incompletas; el propósito de la obra exigía que se desatendiese el amor no mercenario, al igual que exigía que la sabiduría se mantuviera en su habitual ambigüedad.

No podemos estar de acuerdo con la afirmación de Kojève de que la tendencia educativa del gobernante tenga el mismo carácter o alcance que la del filósofo. El gobernante es esencialmente el gobernante de todos sus súbditos; su esfuerzo educativo ha de dirigirse, por tanto, a todos sus súbditos. Si todo esfuerzo educativo es una especie de conversación, el gobernante se ve forzado por su posición a tratar con cada súbdito. Sócrates, en cambio, no se ve obligado a conversar con nadie, salvo aquellos con quienes a él le gusta conversar. Si el gobernante se preocupa por el reconocimiento universal, ha de preocuparse de ampliar universalmente la clase de los jueces competentes de sus méritos. Pero Kojève no parece creer que todos los hombres sean capaces de convertirse en jueces competentes en materia política. Él se limita a afirmar que el número de hombres filosóficamente competentes no es menor que el número de hombres políticamente competentes. Sin embargo —contrariamente a lo que parece decir en el texto de su ensayo, aunque no en su nota 5— los hombres capaces de juzgar competentemente la grandeza de un gobernante son mucho más numerosos que los capaces de juzgar la grandeza de un filósofo. Esto no sólo se debe a que hace falta un esfuerzo intelectual mucho mayor para juzgar de modo competente un logro filosófico que para juzgar de modo competente un logro político. Antes bien, se debe a que la filosofía exige liberarse de la más potente atracción natural, cuya acción no mitigada de ninguna manera empece la competencia política tal como la entiende el gobernante: la atracción que consiste en el apego sin reservas a las cosas humanas como tales. Cuando el filósofo se dirige, por tanto, a una pequeña minoría, no está actuando sobre la base de un juicio *a priori*. Está siguiendo la experiencia constante de todos los tiempos y países y, sin duda, la experiencia del propio Kojève. Pues por más que uno trate de expulsar a la naturaleza con una horca, siempre regresará. Es seguro que el filósofo no se verá obligado, ni por la necesidad de

remediar las deficiencias de la «certeza subjetiva» ni por mera ambición, a aspirar al reconocimiento universal. Sus amigos bastan para remediar aquella deficiencia, y la deficiencia de sus amigos no puede remediarse recurriendo a personas completamente incompetentes. Y respecto a la ambición, él, como filósofo, está libre de ella.

Según Kojève, se hace un supuesto gratuito al decir que el filósofo como tal está libre de ambición o del deseo de reconocimiento. Sin embargo, el filósofo como tal no se interesa más que por la búsqueda de la sabiduría y por encender o alimentar el amor de la sabiduría en aquellos que por naturaleza son capaces de ello. No hace falta que nos metamos en el corazón de nadie para saber que en la medida en que el filósofo, debido a la debilidad de la carne, se preocupa por ser reconocido por los otros, deja de ser filósofo. Según la estricta opinión de los clásicos, se convierte en sofista. El interés por ser reconocido por otros es perfectamente compatible con el interés esencial del gobernante —y de hecho viene exigido por él— que es gobernante de otros. Pero el interés por ser reconocido por otros no está necesariamente relacionado con la búsqueda del orden eterno. Por tanto, el interés por el reconocimiento debilita necesariamente la concentración en un único propósito que es característica del filósofo. Enturbia su visión. Este hecho no está reñido con este otro: una alta ambición a menudo es una señal por la que se puede reconocer al filósofo potencial. Pero en la medida en que esa alta ambición no se transforme en plena entrega a la búsqueda de la sabiduría y a los placeres que acompañan a esa búsqueda, no llegará a ser un verdadero filósofo. Uno de los placeres que acompañan a la búsqueda de la verdad procede de la conciencia del progreso en esa búsqueda. Jenofonte llega a hablar de la autoadmiración que experimenta el filósofo. Esta autoadmiración o autosatisfacción no tiene que ser confirmada por la admiración de otros para que sea razonable. Si el filósofo, tratando de remediar la deficiencia de su «certeza subjetiva», traba conversación con otros y observa una y otra vez que sus interlocutores incurren en contradicciones, como ellos mismos se ven forzados a admitir, o son incapaces de dar explicación alguna de sus dudosas afirmaciones, él se sentirá razonablemente confirmado en su estimación de sí mismo, sin necesidad de encontrar una sola alma que lo admire a él. (Considérese Platón, *Apología de Sócrates* 21d1-3). La autoadmiración que experi-

menta el filósofo es, en este aspecto, similar a «la buena conciencia», que como tal no requiere de confirmación por otros.

La búsqueda de la sabiduría es inseparable de placeres específicos, del mismo modo que la búsqueda de estos placeres es inseparable de la búsqueda de la sabiduría. Así que podría parecer posible entender la búsqueda de la sabiduría en términos de búsqueda de placer. Que de hecho esto es posible lo afirman todos los hedonistas. En el *Hierón*, Jenofonte (o Simónides) está forzado a argumentar sobre la base de la tesis hedonista. Por eso el argumento del *Hierón* implica la cuestión de si la vida filosófica puede ser entendida en clave hedonista. E implica la respuesta de que no puede ser entendida así, debido a que la dignidad de los distintos tipos de placer depende en último término de la dignidad de las actividades con las que están relacionados los placeres. Ni la cantidad ni la pureza de los placeres determinan, en último término, la dignidad de las actividades humanas. Los placeres son esencialmente secundarios; no pueden ser entendidos salvo por referencia a las actividades. La cuestión de si lo primero son las actividades o el placer no tiene nada que ver con la cuestión de si quien se embarca en una actividad está impulsado a hacerlo principalmente por el valor intrínseco de la actividad o por el placer que espera disfrutar como consecuencia de esa actividad. Puede que Kojève tenga toda la razón al decir que esta última cuestión no admite una respuesta clara y que además carece de importancia desde el punto de vista de la filosofía. Pero esta consideración es irrelevante para el argumento de Jenofonte, que se ocupa exclusivamente de la primera cuestión.

Aunque estoy en desacuerdo con una parte considerable del argumento de Kojève, estoy de acuerdo con su conclusión de que el filósofo ha de ir a la plaza pública, o, dicho de otro modo, que el conflicto entre el filósofo y la ciudad es inevitable. El filósofo ha de ir a la plaza para pescar allí filósofos potenciales. Sus intentos de convertir a los jóvenes a la vida filosófica será necesariamente considerado por la ciudad como un intento de corromper a los jóvenes. El filósofo se ve forzado, por tanto, a defender la causa de la filosofía. Por tanto, ha de actuar sobre la ciudad o sobre el gobernante. Hasta aquí Kojève está completamente de acuerdo con los clásicos. Pero ¿se sigue de aquí la consecuencia última, como él mantiene, de que el filósofo haya de desear determinar o codeterminar la política de la ciudad o de los

gobernantes? ¿Ha de desear el filósofo «participar, de un modo u otro, en la dirección global de los asuntos públicos, de suerte que el Estado esté organizado o gobernado de manera que la pedagogía filosófica del filósofo sea posible y eficaz»? ¿O debemos concebir la política filosófica, es decir, la acción del filósofo en favor de la filosofía en términos completamente distintos?

Contrariamente a lo que Kojève parece dar a entender, a nosotros se nos antoja que no hay relación necesaria entre la indispensable política filosófica del filósofo y los esfuerzos que podría hacer o dejar de hacer para contribuir al establecimiento del mejor régimen. Se puede ilustrar esto con un ejemplo tomado del libro octavo de *La república* de Platón. En ese lugar afirma Platón que el régimen espartano es superior al ateniense, pese a que sabe que el régimen ateniense es más favorable que el espartano a la posibilidad y la supervivencia de la educación filosófica (considérese 557c6 y d4). Es verdad que fue en Atenas donde se obligó a Sócrates a beber la cicuta. Pero se le permitió vivir y dedicarse a la educación filosófica hasta sus setenta años: en Esparta habría sido expuesto siendo una criatura. Platón no podría haberse decidido, por provisionalmente que fuera, en favor del régimen espartano, si el interés del filósofo por un orden político bueno fuera absolutamente inseparable del interés que guiaba su política filosófica. ¿En qué consiste, entonces, la política filosófica? En convencer a la ciudad de que los filósofos no son ateos, que no profanan todo lo que es sagrado para la ciudad, que respetan lo que la ciudad respeta, que no son subversivos, en suma: que no son aventureros irresponsables sino buenos ciudadanos, e incluso los mejores ciudadanos. Tal es la defensa de la filosofía que ha sido necesaria siempre y en todas partes, cualquiera que haya sido el régimen. Pues, como dice el filósofo Montesquieu «*dans tous les pays du monde, on veut de la morale*» y «*les hommes, fripons en détail, sont en gros de très honnêtes gens; ils aiment la morale*». Esta defensa de la filosofía ante el tribunal de la ciudad fue llevada a cabo por Platón con un éxito clamoroso (Plutarco, *Nicias*, capítulo 23). Los efectos han perdurado hasta el presente a través de todas las épocas, excepto las oscuras. Lo que Platón hizo en la ciudad griega y por ella, lo hizo en Roma y por Roma Cicerón, cuya acción política en favor de la filosofía no tiene nada en común con sus acciones en contra de Catilina y en favor de Pompeyo, por ejemplo. Otro tanto hicieron Alfarabi en y por

el mundo islámico, y Maimónides en y por el judaísmo. Contra lo que Kojève parece sugerir, la acción política de los filósofos en favor de la filosofía ha tenido pleno éxito. Uno se pregunta en ocasiones si no habrá tenido demasiado éxito.

Dije que Kojève no acierta a distinguir entre la política filosófica y aquella acción política que el filósofo podría emprender con vistas a establecer el mejor régimen o mejorar el ya existente. Llega de este modo a la conclusión, por una parte, de que el filósofo no desea gobernar y, por otra, de que ha de desear gobernar, y de que esta contradicción implica un conflicto trágico. Pero los clásicos no consideraron trágico el conflicto entre la filosofía y la ciudad. Jenofonte, al menos, parece haber visto ese conflicto a la luz de la relación de Sócrates con Jantipa. Al menos en este punto aparece algo así como un acuerdo entre Jenofonte y Pascal. Para los clásicos, el conflicto entre la filosofía y la ciudad es tan poco trágico como la muerte de Sócrates.

El argumento de Kojève continúa como sigue: dado que el filósofo no desea gobernar porque no tiene tiempo para ello, pero por otra parte se ve obligado a gobernar, se ha conformado con una solución de compromiso, la de dedicar un poco de tiempo a dar consejo a tiranos o gobernantes. Al leer las crónicas, uno tiene la impresión de que esta acción de los filósofos ha sido completamente ineficaz —tan ineficaz como la acción de Simónides que consistió en su conversación con Hierón—. Sin embargo, esta conclusión no le autoriza a uno a inferir que el filósofo deba abstenerse de meterse en política, pues la razón más fuerte para entrar en política sigue en vigor. El problema de lo que el filósofo debería hacer respecto a la ciudad sigue siendo, por tanto, un problema pendiente, objeto de una discusión interminable. Pero el problema que no puede ser resuelto por la dialéctica de la discusión bien puede ser resuelto por la dialéctica superior de la Historia. El estudio filosófico de nuestro pasado muestra que la filosofía, lejos de ser políticamente ineficaz, ha revolucionado radicalmente el carácter de la vida política. Incluso se tiene derecho a decir que las ideas filosóficas, por sí solas, han tenido un efecto político significativo. Pues ¿qué otra cosa es la entera historia política del mundo sino un movimiento hacia el Estado universal y homogéneo? Las etapas decisivas en ese movimiento fueron acciones de tiranos o gobernantes (Alejandro Magno y Napoleón, por ejemplo). Pero estos tiranos o gobernantes eran y son

discípulos de filósofos. La filosofía clásica creó la idea del Estado universal. La filosofía moderna, que es la forma secularizada del cristianismo, creó la idea del Estado universal y homogéneo. Por otra parte, el progreso de la filosofía y su eventual transformación en sabiduría exige la «negación activa» de los Estados políticos previos, es decir, exige la acción del tirano: sólo cuando «todas las posibles negaciones [políticas] activas» hayan sido efectuadas y de este modo se haya alcanzado el estadio final del desarrollo político, la búsqueda de la sabiduría podrá y deberá ceder el paso a la sabiduría.

No necesito examinar el bosquejo ofrecido por Kojève de la historia del mundo occidental. Ese bosquejo parecería presuponer la verdad de la tesis que pretende probar. Ciertamente, el valor de la conclusión que extrae de ese bosquejo depende por entero de la verdad del supuesto de que el Estado universal y homogéneo es el orden social mejor en absoluto. El orden social mejor en absoluto, tal como él lo concibe, es el Estado en el que todo ser humano encuentra su plena satisfacción. Un ser humano encuentra su plena satisfacción si su dignidad humana es universalmente reconocida y si disfruta de «igualdad de oportunidades», es decir, la oportunidad, proporcionada a sus capacidades, de contraer méritos ante el Estado o ante la totalidad. Ahora bien, si fuera verdad que en el Estado universal y homogéneo nadie tiene buenas razones para estar insatisfecho con el Estado o para negarlo, de ahí no se seguiría todavía que todo el mundo esté satisfecho con él y no piense nunca en negarlo activamente, pues los hombres no siempre actúan razonablemente. ¿No subestima Kojève el poder de las pasiones? ¿No tiene una fe infundada en el efecto, finalmente racional, de los movimientos instigados por las pasiones? Además, los hombres tendrán muy buenas razones para sentirse insatisfechos con ese Estado universal y homogéneo. Para mostrar que es así, tendré que recurrir a la exposición, más extensa, que hace Kojève en su *Introduction à la lecture de Hegel*. Hay diversos grados de satisfacción. La satisfacción del ciudadano humilde, cuya dignidad humana es universalmente reconocida y que disfruta de todas las oportunidades que corresponden a sus humildes capacidades y logros, no es comparable con la satisfacción del jefe del Estado. Sólo el jefe del Estado está «*realmente* satisfecho». Sólo él es «verdaderamente libre» (p. 146). ¿No dijo Hegel algo en el sentido de que el Estado en el que un solo hombre es libre es el Estado despótico orien-

tal? ¿Es el Estado universal y homogéneo, por tanto, simplemente un despotismo oriental a escala planetaria? Sea como fuere, no hay garantía de que el jefe del Estado merezca su puesto en mayor grado que otros. Esos otros tendrán, entonces, una razón muy poderosa para no estar satisfechos: un Estado que trata de modo desigual a hombres iguales no es justo. El cambio de la monarquía universal y homogénea a una aristocracia universal y homogénea parecería razonable. Pero no podemos detenernos aquí. El Estado universal y homogéneo, por ser la síntesis de los Amos y los Esclavos, es el Estado del guerrero trabajador o del trabajador que hace la guerra. De hecho, todos sus miembros son trabajadores guerreros (pp. 114, 146). Pero si el Estado es universal y homogéneo, «las guerras y revoluciones son a partir de ahora imposibles» (pp. 145, 561). Además, el trabajo en sentido estricto, a saber: la conquista o domesticación de la naturaleza, está concluido, pues de lo contrario el Estado universal y homogéneo no podría ser la base de la sabiduría (p. 301). Por supuesto, cierto tipo de trabajo todavía continuará, pero los ciudadanos del Estado final trabajarán tan poco como sea posible, como advierte Kojève haciendo referencia explícita a Marx (p. 435). Tomando prestada una expresión que alguien usó recientemente en la Cámara de los Lores en una ocasión parecida, los ciudadanos del Estado final sólo son presuntos trabajadores, trabajadores por cortesía. «Ya no hay lucha ni trabajo. La historia ha llegado a su fin. Ya no hay nada que hacer» (pp. 385, 114). Este final de la Historia sería muy estimulante si no fuera por el hecho de que, según Kojève, es la participación en sangrientas luchas políticas así como en el trabajo real, o, dicho en términos generales, la acción negadora, lo que eleva al hombre por encima de los brutos (pp. 490-492, 560, 378n.). El Estado por medio del cual el hombre ha de llegar a estar razonablemente satisfecho es, por tanto, el Estado en el que la base de la humanidad del hombre se marchita, o en el que el hombre pierde su humanidad. Es el Estado del «último hombre» de Nietzsche. Kojève confirma de hecho la opinión clásica de que el progreso tecnológico ilimitado y sus secuelas, que son condiciones indispensables del Estado universal y homogéneo, son destructivos para la humanidad. Quizá sea posible decir que el Estado universal y homogéneo por fuerza ha de llegar. Pero ciertamente es imposible decir que el hombre pueda estar razonablemente satisfecho con ello. Si el Estado universal y homogéneo es la meta de la Historia, la

Historia es absolutamente «trágica». Su consumación revelará que el problema humano, y por ende el problema de la relación de filosofía y política en particular, es insoluble. Durante siglos y siglos los hombres, inconscientemente, no han hecho otra cosa que abrirse paso —por medio de infinitos trabajos y luchas y agonías, recobrando una y otra vez la esperanza— hacia el Estado universal y homogéneo; y tan pronto como llegan al final de su viaje caen en la cuenta de que al llegar a él han destruido su humanidad y han regresado de este modo, como en un círculo, a los comienzos prehumanos de la Historia. *Vanitas vanitatum. Recognitio recognitionum.* Con todo, no hay motivo para desesperar en tanto la naturaleza humana no haya sido conquistada completamente, es decir, en tanto el sol y el hombre sigan generando al hombre. Siempre habrá hombres *(andres)* que se rebelarán contra un Estado destructor de la humanidad o en el que no quede ya posibilidad de acciones nobles o de grandes gestas. Puede que se vean forzados a una mera negación del Estado universal y homogéneo, a una negación no iluminada por ninguna meta positiva, a una negación nihilista. Aunque quizá esté condenada a fracasar, puede que esa revolución nihilista sea la única acción en favor de la humanidad del hombre, la única gesta grande y noble que es posible una vez el Estado universal y homogéneo se ha vuelto inevitable. Pero nadie puede saber si fracasará o tendrá éxito. Sabemos todavía demasiado poco sobre los mecanismos del Estado universal y homogéneo como para decir algo acerca de dónde y cuándo se iniciará su corrupción. Lo único que sí sabemos es que perecerá tarde o temprano (véase Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, editado por Hans Hayek, p. 6). Alguien podría objetar que la rebelión victoriosa contra el Estado universal y homogéneo no tendrá otro efecto que la repetición del mismísimo proceso histórico que ha llevado desde la horda primitiva hasta el Estado final. Pero ¿no sería preferible semejante repetición del proceso —una nueva dosis de vida para la humanidad del hombre— a la prolongación indefinida de un final inhumano? ¿No disfrutamos de cada primavera aunque conozcamos el ciclo de las estaciones, aunque sepamos que el invierno vendrá de nuevo? Kojève sí parece dejar una válvula de escape para la acción en el Estado universal y homogéneo. En ese Estado el riesgo de muerte violenta está todavía presente en la lucha por el liderazgo político (p. 146). Pero esta oportunidad de acción puede existir solamente para una pequeñísima minoría. Y además ¿no

es una perspectiva horrible la de un Estado en el que el último refugio de la humanidad del hombre sea el asesinato político en la forma particularmente sórdida de la revolución palaciega? Guerreros y trabajadores de todos los países, uníos, mientras aún haya tiempo, para evitar la venida del «reino de la libertad». Defended a capa y espada, si hace falta defenderlo, el «reino de la necesidad».

Pero tal vez no sea la guerra ni el trabajo, sino el pensamiento, lo que constituye la humanidad del hombre. Tal vez el fin del hombre no sea el reconocimiento (que puede que para muchos hombres pierda en poder de satisfacer lo que gana en universalidad), sino la sabiduría. Tal vez el Estado universal y homogéneo esté legitimado por el hecho de que su venida es la condición necesaria y suficiente de la venida de la sabiduría: en el Estado final todos los seres humanos estarán razonablemente satisfechos, serán verdaderamente felices, pues todos habrán adquirido la sabiduría o estarán a punto de adquirirla. «Ya no hay lucha ni trabajo; la Historia ha terminado; no hay nada más que *hacer*»: el hombre está libre por fin de todo trabajo penoso, libre para la actividad más alta y más divina, la contemplación de la verdad inmutable (Kojève, op. cit., p. 385). Pero si el Estado final ha de satisfacer el más profundo anhelo del alma humana, todo ser humano debe ser capaz de hacerse sabio. La diferencia más relevante entre seres humanos debe haber desaparecido prácticamente. Ahora entendemos por qué está tan ansioso Kojève por refutar la opinión clásica de acuerdo con la cual sólo una minoría de hombres son capaces de la búsqueda de la sabiduría. Si los clásicos tienen razón, sólo unos pocos hombres serán verdaderamente felices en el Estado universal y homogéneo, y en consecuencia sólo unos pocos hombres alcanzarán su satisfacción en él y por él. El propio Kojève observa que los ciudadanos corrientes del Estado final sólo están «potencialmente satisfechos» (p. 146). La satisfacción real de todos los seres humanos, que es supuestamente la meta de la Historia, es imposible. Supongo que es por esta razón por la que el orden social final, tal como lo concibe Kojève, es un Estado y no una sociedad sin Estado: el Estado, o gobierno coactivo, no puede desaparecer porque es imposible que todos los seres humanos lleguen nunca a estar realmente satisfechos.

Los clásicos creían que, debido a la debilidad o dependencia de la naturaleza humana, la felicidad universal es imposible, y en conse-

cuencia no soñaban con una consumación de la Historia ni con un sentido de la Historia. Veían con los ojos del espíritu una sociedad dentro de la cual la felicidad de que es capaz la naturaleza humana sería posible en el máximo grado: tal sociedad es el régimen mejor. Pero, debido a que veían cuán limitado es el poder del hombre, sostuvieron que la realización del mejor régimen depende del azar. El hombre moderno, insatisfecho de las utopías y lleno de desprecio hacia ellas, ha tratado de encontrar una garantía de la realización del mejor orden social. Para lograrlo, o más bien para ser capaz de creer que podría lograrlo, ha tenido que rebajar la meta del hombre. Una forma en que se hizo esto fue sustituir la virtud moral por el reconocimiento universal, o sustituir la felicidad por la satisfacción que depara el reconocimiento universal. La solución clásica es utópica en el sentido de que su realización es improbable. La solución moderna es utópica en el sentido de que su realización es imposible. La solución clásica aporta un criterio estable con el que juzgar cualquier orden real. La solución moderna termina destruyendo la idea misma de un criterio que sea independiente de las situaciones reales.

Parece razonable suponer que sólo unos pocos ciudadanos, si acaso, del Estado universal y homogéneo serán sabios. Pero ni los sabios ni los filósofos desearán gobernar. Por esta sola razón, por no mencionar otras, el jefe del Estado universal y homogéneo, o Tirano Final y Universal, será un hombre carente de sabiduría, como Kojève parece dar por sentado. Para conservar su poder, se verá forzado a suprimir toda actividad que pudiera inducir a la gente a dudar de la bondad esencial del Estado universal y homogéneo: deberá suprimir la filosofía como un intento de corromper a los jóvenes. En beneficio de la homogeneidad de su Estado universal, deberá prohibir en particular toda enseñanza, toda sugerencia de que hay diferencias naturales políticamente relevantes entre los hombres que no pueden ser abolidas o neutralizadas por el progreso de la tecnología científica. Deberá ordenar a sus biólogos que demuestren que todo ser humano posee, o bien adquirirá, la capacidad de ser filósofo o tirano. Los filósofos, a su vez, se verán forzados a defenderse a sí mismos o a defender la causa de la filosofía. Se verán obligados, por tanto, a tratar de influir en el Tirano. Todo parece ser una nueva representación de un drama antiquísimo. Pero esta vez la causa de la filosofía está perdida desde el comienzo.

Pues el Tirano Final se presenta como filósofo, como la autoridad filosófica suprema, como el exégeta supremo de la única filosofía verdadera, como el ejecutor y verdugo autorizado por la única filosofía verdadera. Afirma, por tanto, que no persigue a la filosofía sino a las falsas filosofías. La experiencia no es del todo nueva para los filósofos. Cuando los filósofos se enfrentaban a pretensiones de esta clase en épocas pasadas, la filosofía se hacía clandestina. Se acomodaba en su enseñanza explícita o exotérica a las órdenes infundadas de gobernantes que creían saber cosas que no sabían. Con todo, esta misma enseñanza exotérica socavaba las órdenes o dogmas de los gobernantes y guiaba a los filósofos potenciales hacia problemas eternos y no resueltos. Y, dado que no existía ningún Estado universal, los filósofos podían escapar a otros países si la vida se tornaba insoportable en los dominios del tirano. Del Tirano Universal, en cambio, no hay escapatoria posible. Gracias a la conquista de la naturaleza y a la sustitución, completamente descarada, de la ley por la sospecha y el terror, el Tirano Final y Universal tiene a su disposición medios prácticamente ilimitados para detectar y para aniquilar hasta los más modestos esfuerzos en la dirección del pensamiento. Dijérase que Kojève tiene razón, aunque por una mala razón: la venida del Estado universal y homogéneo será el final de la filosofía en el mundo.

[Todo lo que puedo esperar haber mostrado al oponerme a la tesis de Kojève sobre la relación entre tiranía y sabiduría es que la tesis de Jenofonte sobre esta importante cuestión no sólo es compatible con la idea de la filosofía, sino que incluso es exigida por ella. Esto no es un gran logro, pues de inmediato surge la cuestión de si la idea misma de filosofía no requiere, a su vez, legitimación. La filosofía, en el sentido estricto, clásico de este término, es la búsqueda del orden eterno, o de la causa o causas eternas de todas las cosas. Doy por supuesto, por tanto, que hay un orden eterno e inmutable dentro del cual la Historia tiene lugar, orden que no se ve afectado en absoluto por la Historia. Con otras palabras, doy por supuesto que cualquier «reino de la libertad» no es más que una provincia que depende del «reino de la necesidad». En términos de Kojève, esto presupone que «el Ser es esencialmente inmutable en sí mismo y eternamente idéntico a sí mismo». Esta hipótesis no es evidente de suyo; Kojève la rechaza en favor de la idea de que «el Ser se crea a sí mismo en el curso de la Historia», o de que

el Ser supremo es la sociedad y la historia, o de que la eternidad no es más que la totalidad del Tiempo histórico, es decir, finito. Sobre la base de la hipótesis clásica, se ha de trazar una distinción radical entre las condiciones y las fuentes de la comprensión, entre las condiciones de la existencia y del cultivo de la filosofía (sociedades de cierto tipo, etc.) y las fuentes del conocimiento filosófico. Sobre la base de la hipótesis de Kojève, esta distinción pierde su significación más importante: el cambio social o el azar afectan al ser, si es que no son idénticos al Ser, y, por ello, afectan a la verdad. Sobre la base de la hipótesis de Kojève, una adhesión absoluta a los intereses humanos se convierte en la fuente del conocimiento filosófico: el hombre debe sentirse absolutamente en casa en la Tierra; debe ser absolutamente un ciudadano de la Tierra, si es que no ciudadano de una parte habitable de la Tierra. Sobre la base de la hipótesis clásica, la filosofía exige un desapego radical de los intereses humanos: el hombre no debe sentirse absolutamente en casa en la Tierra; debe ser ciudadano del todo. En nuestra discusión, el conflicto entre estas dos hipótesis fundamentales y contrapuestas apenas ha sido mencionado. Pero las hemos tenido presentes en todo momento, pues ambos hemos apartado, aparentemente, nuestra atención del Ser y la hemos dirigido hacia la tiranía debido a que hemos visto que aquellos que carecen de valor para afrontar las consecuencias de la tiranía, aquellos que en consecuencia *et humiliter serviebant et superbe dominabantur,* se veían forzados al mismo tiempo a escapar de las consecuencias del Ser, precisamente porque no hacían otra cosa que hablar del Ser].



Apéndice

Eric Voegelin

RECENSIÓN DE *SOBRE LA TIRANÍA*[*]

El núcleo del libro *Sobre la tiranía* del profesor Strauss lo constituye un análisis del diálogo *Hierón* de Jenofonte; en este aspecto es una contribución a la historia del pensamiento político. Además, especialmente en el capítulo introductorio, contiene una serie de reflexiones sobre el problema de la tiranía en los tiempos antiguos y modernos, sobre las diferencias entre la ciencia política antigua y la moderna, y sobre la relación entre el *Hierón* y *El príncipe* de Maquiavelo como punto de contacto más íntimo entre los enfoques antiguo y moderno del problema de la tiranía —con lo cual se justifica el título, tan general, que el autor ha escogido para su obra—.

La tarea de interpretar el *Hierón* merece la pena. Este diálogo, pese a ser la única obra de la antigüedad que trata específicamente el tema de la tiranía, no ha recibido suficiente atención, sino que comparte el olvido que también padecen las otras obras de Jenofonte, eclipsado por el gran Platón. Aunque el análisis del profesor Strauss apenas afectará a la opinión de que Jenofonte no era un pensador profundo, ciertamente obligará a revisar el juicio respecto a su sutileza psicológica y su técnica compositiva en tanto que artista. El *Hierón* es una conversación entre el tirano Hierón y el poeta Simónides acerca de las ventajas de la vida

[*] Este apéndice contiene el texto completo, traducido al castellano, de la recensión del libro de Strauss que Eric Voegelin publicó en *The Review of Politics*, 1949, pp. 241-244. El propio Strauss contesta a las objeciones de Voegelin en las primeras páginas de su réplica final (véase supra pp. 220-228).

del tirano comparada con la vida del particular. A diferencia del modo como están repartidos los papeles en los diálogos platónicos, aquí el tirano es el encargado de condenar la tiranía, mientras que el sabio consuela al desdichado tirano y sugiere medios para hacer de su tiranía un gobierno benefactor y para que él sea amado por sus súbditos. El profesor Strauss brilla en su exposición de las cualidades dramáticas de la conversación. La interpretación como tal, apoyada en la sólida base de una erudición impecable, es un modelo de análisis cuidadoso.

En cuanto a las reflexiones de carácter sistemático del profesor Strauss, tratan de muy diversos temas, pero están formuladas de manera tan lacónica, a veces tan esotérica, que el riesgo de entender mal es grande. Con las debidas disculpas por los errores que puedan brotar de esta fuente, yo diría que el problema que más interesa al autor es el de la libertad de crítica intelectual bajo un gobierno tiránico. Vivimos en una época de tiranía; y por tanto lo que los antiguos tenían que decir sobre el tema es de importancia; pero quizá sea de mayor importancia todavía cómo se las arreglaron para decirlo con tanta frecuencia sin que los mataran a continuación. El *Hierón* está lleno de detalles instructivos; y el profesor Strauss no deja de señalar las lecciones. La tiranía es considerada, en el círculo socrático, una forma defectuosa de gobierno; en el *Hierón*, el sabio ofrece consejo sobre la mejora práctica de esta forma de gobierno; «colabora» con la tiranía. En su cuidadosa e interesante exploración de este problema, el profesor Strauss arroja luz sobre la relación del sabio con la libertad civil, así como sobre el conflicto potencial entre la libertad y la virtud en el gobierno.

Sin embargo, echamos de menos en la exposición una valoración adecuada del hecho de que para Jenofonte, como para Platón, el problema de la tiranía se había vuelto un problema de necesidad histórica, no meramente de discusión teórica. Por más que el círculo socrático definiera la tiranía como una forma defectuosa de gobierno, eso no impedía que la democracia de la polis hubiera degenerado hasta alcanzar el punto en que la «tiranía» se convirtió en la alternativa inevitable a una democracia que había dejado de funcionar eficazmente. Buena parte de los enigmas del *Hierón* pueden derivarse del hecho de que una situación política nueva sea discutida en términos de «tiranía» porque todavía no se había desarrollado un vocabulario más adecuado a los nuevos problemas. El profesor Strauss advierte de que en la segunda

parte del *Hierón*, la terminología cambia discretamente. Simónides ya no habla del tirano, sino que utiliza el término «gobernante». Este cambio de terminología no parece una simple cuestión de prudencia persuasiva; parece indicar la necesidad auténtica de abandonar un término inadecuado.

El profesor Strauss contrapone la *Ciropedia*, espejo del rey perfecto, al *Hierón*, espejo del tirano que ha influido en *El príncipe* de Maquiavelo. No me parece que esta contraposición agote el problema. Desde otra pespectiva, tanto la *Ciropedia* como el *Hierón* están del mismo lado; pues la verdadera motivación de la *Ciropedia* es la búsqueda de un régimen estable que ponga fin al sombrío derrocamiento de democracias y tiranías en las polis helénicas; y lo que hace que muchas tribus y naciones obedezcan a Ciro no es sólo dulzura y razón, sino el «miedo y terror» que inspira. Ambas obras encaran fundamentalmente el mismo problema histórico, el del nuevo régimen; y, de nuevo, quizá sea sólo la falta de un vocabulario adecuado lo que hace que las dos soluciones, la del rey perfecto y la del tirano mejorado, parezcan mucho más opuestas entre sí de lo que en realidad lo son.

Esta sugerencia gana verosimilitud si miramos más atentamente al paralelo con el problema de Maquiavelo, que el profesor Strauss subraya. Si le entiendo bien, él ve el *tertium comparationis* entre el *Hierón* y *El príncipe* en la tendencia de ambas obras a borrar la distinción de rey y tirano. En esta tendencia de *El príncipe* reconoce él su carácter específicamente «moderno», e incluso una de las «raíces más profundas del pensamiento político moderno»; precisamente para la comprensión de este aspecto del pensamiento político moderno, le parece que prestar atención al *Hierón* es «muy útil, por no decir indispensable». La comparación es decisiva para la comprensión tanto de Jenofonte como de Maquiavelo, pero requiere cierta reformulación en sus detalles. Parece insuficiente declarar que en el *Hierón* y en *El príncipe* tenemos un punto de máximo contacto entre el pensamiento político «antiguo» y el «moderno». El contacto ciertamente existe; pero se debe al hecho de que tanto Jenofonte como Maquiavelo ocupan la posición de los «modernos» en sus respectivas civilizaciones; el paralelo entre los dos pensadores se debe al paralelo entre sus situaciones históricas. La distinción entre el rey y el tirano es borrada en

El príncipe porque Maquiavelo, como Jenofonte, se vio confrontado con el problema de encontrar un régimen estabilizador y regenerador tras la quiebra de las formas constitucionales en la ciudad-Estado; es borrada asimismo porque Maquiavelo estaba buscando un tipo de gobernante más allá de la distinción de rey y tirano, la cual es políticamente significativa sólo *antes* de la quiebra final del orden constitucional republicano.

Más afortunado que Jenofonte, Maquiavelo fue capaz de encontrar un nombre para el nuevo tipo de gobernante que él imaginaba. Lo llamó el *profeta armato*, el profeta en armas; y atribuyó su paternidad (además de a Rómulo, Moisés y Teseo) precisamente al Ciro de Jenofonte, al cual, en tanto que rey perfecto, el profesor Strauss más bien lo contrapondría a Hierón. La figura del tirano siciliano habría sido demasiado débil para llevar el peso del príncipe salvador que Maquiavelo quería colocar sobre sus hombros; la figura compuesta del *profeta armato* se asemeja más al gobernante regio de *El político* platónico que cualquiera de los tipos de Jenofonte. La eliminación de las antiguas distinciones es debida, en nuestra opinión, al intento de crear un nuevo tipo. Dentro de este nuevo tipo, con todo, Maquiavelo hace que reaparezcan las variantes del rey bueno y la del tirano malo; pues distingue entre los «príncipes» cuyas acciones están inspiradas por la *virtù ordinata*, que tiende al necesario orden público, y aquellos cuyas *sceleratezze* son motivadas por la sed de poder personal. De este modo, Maquiavelo ha logrado en realidad la creación teórica de un concepto de régimen en la situación postconstitucional; y ha logrado también la distinción teórica de las variantes buena y mala del nuevo tipo, que se corresponde con la distinción entre rey y tirano en la situación constitucional. Jenofonte, por otra parte, no ha logrado a este respecto más que el cambio del término *tyrannos* de la primera parte al término *archon* de la segunda parte del *Hierón*.

Puede que merezca la pena recordar que la influencia de Jenofonte en *El príncipe* de Maquiavelo se deja sentir por una vía indirecta que el profesor Strauss no menciona. La imagen del príncipe propuesta por Maquiavelo no es del todo original en su tiempo; ha de ser vista sobre el telón de fondo del nuevo género del «espejo de príncipes» que se

desarrolló en la segunda mitad del siglo XV en conexión con los sucesos del Oriente Próximo, es decir, sobre el telón de fondo de la *Vita Tamerlani*, tal como fue creada por Poggio Bracciolini y estandarizada por Aeneas Silvio. El retrato completo del príncipe salvador que hace Maquiavelo en la *Vita di Castruccio Castracani* apenas es pensable sin el modelo estandarizado de la *Vida de Tamerlán*. Esta *Vita*, que es del tipo de las vidas de Tamerlán, toma como modelo —además de la juventud de Moisés y la juventud de Ciro tal como la narra Herodoto— al Ciro de Jenofonte, en particular el Ciro conquistador y despiadado de *Ciropedia* I, 4-5, que impone obediencia por el miedo y el terror. Esta línea de influencia jenofontea es de especial importancia para el estudio que hace el profesor Strauss del problema de la tiranía: por la vía de la *Vita Tamerlani* se ha introducido en la imagen del conquistador y gobernante clásico postconstitucional la concepción no-clásica del nuevo gobernante como vengador de las fechorías de un pueblo corrupto, es decir, la idea del gobernante como el *ultor peccatorum*. Este nuevo factor, que se ha amalgamado con los elementos jenofonteos, también se puede encontrar en Maquiavelo —en el *Castruccio* así como en los aspectos apocalípticos del *profeta armato* de *El príncipe*, en particular en el último capítulo—. El aspecto espiritual, apocalíptico del nuevo gobernante no es, sin embargo, ni «antiguo» ni «moderno»; es cristiano-occidental en tanto que opuesto a pagano-helénico. La «modernidad» del príncipe de Maquiavelo recibe un tono específico de la absorción de antecedentes cristianos medievales tales como el *dux* de Joaquín de Fiore, el *veltro* de Dante y la realización de estas ideas en el tribunado salvador de Rienzo. La «tiranía moderna» seguirá siendo ininteligible a menos que prestemos la debida atención al hecho de que es un fenómeno de la sociedad occidental, no de la helénica y que, en consecuencia, está cargado con la tradición que lleva de los Paráclitos medievales y renacentistas a los Superhombres secularizados del siglo XIX y de después. Ningún problema de este tipo puede encontrarse en Jenofonte, ni en ningún otro lugar de la civilización helénica anterior a Alejandro, excepto, una vez más, en la figura del gobernante regio en *El político* de Platón.

Pese a todo, hay un indicio de influencia específica del *Hierón* en Maquiavelo: el punto del *contemptus vulgi*. Una de las partes más logradas del análisis del profesor Strauss se refiere a la sutil graduación de

las categorías humanas en el *Hierón*. El diálogo se inicia con la pregunta por las ventajas de la vida del tirano comparada con la vida del particular. Luego, en la conversación, emergen los matices del «caballero», el «hombre justo», el «hombre valiente», el «hombre de verdad» y el «sabio». Con la eliminación de estos tipos diversos y de sus actitudes posibles hacia el gobierno del tirano, queda como tipo socialmente relevante que el tirano encuentra ante sí en la masa una criatura anodina y desdibujada. Esta criatura puede ser tratada mediante diversos señuelos y miedos, mediante premios por buena conducta o mediante persuasión. El desprecio del tirano por la multitud, como señala el profesor Strauss, tiene un llamativo paralelo en *El príncipe;* también aquí el hombre-masa es considerado incapaz de gobernarse a sí mismo, y como la causa de que sea históricamente necesario el nuevo tipo de gobernante.

Este libro es, por último, una notable contribución a los problemas sistemáticos de la teoría política. Todo cultivador de la ciencia política que trate de liberarse de la confusión actual sobre los problemas de la tiranía contraerá una gran deuda con este estudio e inevitablemente lo empleará como punto de partida.

El libro va precedido de un prólogo encantador, debido a la pluma de Alvin Johnson. Este distinguido estudioso y educador destaca las afinidades entre Jenofonte y los Estados Unidos. Como un estadounidense, Jenofonte «no veía las cosas que no están ahí delante. De hecho, como un joven despierto, Jenofonte se las arregló para llegar a presencia de Sócrates, pero sacó poco que sea socrático de sus encuentros». A cambio, era cortés e ingenioso. Especuló sobre la verdadera felicidad, «pero, al igual que un estadounidense, no se rompió la cabeza. Quería respuestas pragmáticas, no ultimidades nebulosas».